فهمي جدعان | Fehmi Jadaane*

مُركّب أخلاقي حديث للمستقبل العربي

A New Ethical Synthesis for the Arab Future

* مفكر عربي. من قدامى خريجي قسم الفلسفة العرب في جامعة السوربون وحصل منها على شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام في عام 1968.

Arab thinker and graduate of the Philosophy Department at the Sorbonne, where he gained his PhD in Islamic Philosophy and Theology in 1968.

إلى عهد غير بعيد، لم تكن مقاربة السؤال الأخلاقي ممكنةً، من دون العودة إلى الإغريق. وعلى وجه التحديد إلى أفلاطون وأرسطو والرواقيين والإبيقوريين؛ أي إلى منظورات تحتل فيها قيمة السعادة «قُطب الرَّحى»، على الرغم من أنّ هذه السعادة، هنا وهناك، لم تتقوّم بالمعنى نفسه. فهي «تَطَهّرٌ» وحياة تأملية ومدينة عادلة عند أفلاطون. وهي تَعَقّلٌ وحياة فكرية وخيرٌ ضارب في المشخَّص عند أرسطو. وهي القوة والسلطة والمنفعة والنجاح عند السفسطائيَين ترازيماخس وكاليكليس. وهي اللذة عند إبيقور. وهي الحياة الموافقة للعقل والقَدَر - «اللوغوس» و«الهيمرمينيه» - عند الرواقيين كريزيس وزينون وإبكتاتوس. وعلى الرغم، كذلك، من التفاوت والتضارب والتباعد بين هذه المعاني، فإنّها جميعًا تتمثل السعادة بما هي الخير الأسمى والفضيلة الحقيقية.

عبرت هذه الأفهام الفضاءات اللاتينية وعصر النهضة، وامتدت في الفلسفات الحديثة، حيث طالتها عمليات حذف واصطفاء وتجاوز تقدمت فيها أخلاق المنفعة والعقل والواجب والمتعة و«الأصالة» والخير العامّ، وجملة المعاني التي ألحقها تشارلز تايلور بما سمّاه «العصر الدنيائي» Secular Age.

وفي الفضاءات نفسها، ظلت الأخلاق الدينية - المسيحية - ثابتةً في الدفاع عن قيمها: الكاثوليكية التقليدية، والبروتستانتية الإصلاحية ... المحبة هناك ... والعمل هنا، مع اجتهادات هنا وهناك.

لقد تَمَثّل فلاسفة الإسلام المنظورات الأخلاقية المنحدرة من العصرين الهليني والهلنستي، وأعملوا النظر فيها. وقدّم أول هؤلاء الفلاسفة، الكندي، في رسالة «فذّة» وسَمها بـ **الحيلة لدفع الأحزان**، تركيبًا أخلاقيًا - أُنطولوجيًا إنسانيًا مستلهمًا من «الزهد السقراطي» و«التأمل العقلي» الأفلاطوني الماثلين في **فيدون**، ومن **إنْخِريدْيُون** إلى إبكتاتوس الرواقي، ضاربًا بقوة في تصوف القرن الثالث الهجري. «الألم النفساني»، الوجداني، الحزن، يشخص مبدأً لنظر أخلاقي - طبيّ ذي نزعة عقلية إنسانية تمتد عند تابعه الطبيب الفيلسوف أبي بكر الرازي، حيث تتسع ساحة «أمراض النفس»، و«مداواة النفوس» بحسب تعبير ابن حزم، وتصبح موضوعًا لطب روحاني يقابل الطب الجسدي أو الجسماني: **المنصوري في الطب** يكمله **الطب الروحاني**. ففي هذا النوع من الطب يضرب الطب في نزعة فلسفية إنسانية تمتد على محور أوّله الهوى والعشق والعُجب، وآخره الحزن والغمّ والخوف من الموت.

أمّا الآخرون: يحيى بن عدي، والفارابي، وابن سينا، والسجستاني، ومسكويه - في القسم الأعظم من **تهذيب الأخلاق** - فظلوا، في أغلب الأحيان، يتقلبون بين مِثال **الجمهورية** وبين مُشَخَّص **الأخلاق إلى نيقوماخس**، وأمشاج من **إنخريديون**، مع تلوينات من جالينوس وأبقراط والأطباء.

لم تخلُص الأخلاق النظرية في الإسلام للفلاسفة؛ لأنّ أطرافًا وفرقًا أخرى جعلتها وجهًا أساسيًا من وجوه نُظمها. فالمتكلمون من المعتزلة والأشاعرة وقفوا، في مبدأ العدل، عند مشكلة تأسيس الخير والشر، أو الحسن والقبح؛ أي «القيمة الأخلاقية» للأفعال الإنسانية: العقل أم الوضع الإلهي؟ والفقهاء، وعلماء الدين (من أمثال الغزالي، والطبرسي، والبيهقي، والباهلي، وابن الجوزي، وكثيرون آخرون) وضعوا سلالم أخلاقيةً مسهبةً اختلطت فيها «شُعَب الإيمان»، المقرونة بالعقائد الدينية، بالمعاني الأخلاقية الطبيعية، أو «الإنسانية»، غير آبهين بالإحراج الذي أثاره سقراط في **أوطيفرون**، متمثلين

المذهب الأشعري الذي يعلّق «القيمة الأخلاقية» بـ »الوضع الشرعي». ووقف الزهاد والمتصوفة عند **الأحوال والمقامات** التي تنصرف إليها النفس في سلوكها وفي فعلها الروحي الذي يتردد بين التقوى وبين السلوك في طريق **الفناء** بأشكاله المختلفة. ويظل مصطلحهم الأخلاقي الضارب في أعماق النفس، المتقلب في أعطاف الوجود الأنطولوجي - اللاهوتي - النفسي، أكثر المصطلحات غورًا وعمقًا واستغراقًا للمعنيين الإنساني والديني في الحياة الروحية في الإسلام.

ثم إنه ينبغي أن يكون في الحسبان دومًا أنه منذ العصر العباسي الأول قد شرعت في التبلور والتشكّل، إلى جانب الأخلاق الفلسفية والكلامية والفقهية والصوفية، أخلاق عملية تمدّ جذورها في **عهد أردشير** والتقليد الأخلاقي - السياسي الفارسي، وتذهب إلى الجمع بين المُلك والدين، جاعلةً هذا في خدمة ذاك، أو مقيّدةً ذاك بهذا، ومؤسِّسةً لأخلاق خاصة بالملوك والأمراء والوزراء، ومعززةً أدبًا للدنيا وللدين، بانيةً السلطة السياسية على مبادئ النصح والعدل والطاعة، التي ستصبح بعض معالم الفكر السياسي الرئيسة لدى «أهل السنة والجماعة». وعلى طريق هذه الأخلاق العملية نشهد حشدًا واسعًا من المصنفات، من رؤوسها: **التاج في أخلاق الملوك**، المنسوب إلى الجاحظ، **والتبر المسبوك في نصيحة الملوك** المنسوب إلى الغزالي، و**نصيحة الملوك** المنسوب إلى أبي الحسن الماوردي، و**قوانين الوزارة وسياسة الملك** و**أدب الدنيا والدين** المنسوب إلى الماوردي أيضًا. ومعلوم أنّ هذه الأخلاق العملية ستقترن بالفكر السياسي العملي الذي بلوره الماوردي نفسه في **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** وبلغ أوجه وغايته في الإسلام السُنّي في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، عند ابن تيمية في **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، حيث تتجذر نظرية الإمارة أو الدولة المؤسسة على الشريعة.

ولم يحظَ الفكر الأخلاقي في العصر الحديث باهتمام خاصّ إلا في عمل تربوي لعبد القادر المغربي متمثّل بكتاب **الأخلاق والواجبات**، عام 1952. وفي الفترة نفسها، قدّم محمد عبد الله دراز أطروحةً جامعيةً بجامعة باريس، عام 1950، بعنوان «La morale du Coran»، تمّ نقلها إلى العربية، عام 1973، بعنوان **دستور الأخلاق في القرآن**. لكن المسألة لم تتخذ سمة السجال الحادّ إلا مع عادل ضاهر في جدلياته الراديكالية المتعلقة بـ «أوّلِية العقل» وبالتسويغ العقلاني للأخلاق (**نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل**، عام 1990)، وطه عبد الرحمن الذي جنح لراديكالية مماثلة - مضادة - ذهبت، في أطروحته في الجمع بين الأخلاق والدين، إلى حدود القول الخارق إنه «لا أخلاق بلا دين، ولا دين بلا أخلاق»! (**سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، عام 2000). إنّها مجابهة جذرية لا ينعقد معها توافق، في أجواء تظل المواعظ الدينية والدعوية التي ينشرها الأئمة والدعاة في شتى الوسائل والمنابر هي الأكثر تداولاً وانتشارًا وتأثيرًا.

ذلك هو، على وجه العموم والاختزال والضغط والانتقاء الذي لا يخلو من القصور، مُحصَّل الفكر الأخلاقي العربي في تجربته التاريخية الممتدة فينا، مُحَصّل، أنعته بـ «الكلاسيكي»، وأكثّف مُشْكِلَته في التمييز الأنثرو ـ أنطولوجي الذي يتبيّنه مسكويه، بإزاء السعادة والخير، في استحضار الثنائية الضدية المتقابلة الأفلاطونية - الأرسطية، حيث تنظر «عين الروح» إلى السماء والمثال، في حين تنظر

«عين الجسد» إلى الأرض والمشخص. تمثّلٌ سيصوّر رافاييلو سانتي، ما يحاكيه، في فلورنسة بعد خمسة قرون، في لوحته المشهورة «مدرسة أثينا». وهو تضادّ قدّر مسكويه أنه يستطيع تجاوزه في أطروحة تركيبية جدليّة يشبه أن تكون هيغلية؛ **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**.

يتقلب الفكر الأخلاقي العربي الكلاسيكي في حدود فلسفة في الأخلاق نظريةً يتقابل فيها الدينيّ والإنسانيّ. ومثلما هي الحال في كل القضايا الفكرية والفلسفية، لن ينعقد الإجماع في هذه المسألة، ولن تتحقق إلا «خيارات» لاعقلية، بمعنى أنه، وفق الاستخدام الأرسطي - الرشدي، لا مدخل للعقل البرهاني فيها. هي اجتهادات لأصحابها، لا أقول «عِندِيّة» أو ذاتية، إنما أقول «مشخصة»، أيْ إنّ لها مسوغاتها ومظانها المتعلقة بشروطها الوضعية.

بيد أنّ ما يتجاوز هذه الوجوه من النظر هو أنّ التطورات الكونية، في هذه العقود المتأخرة من الأزمنة الحديثة قد أحدثت عالمًا جديدًا، وأنّ أفعالنا باتت متعلقةً، على نحوٍ أو آخر، بمظاهر هذا العالم وتجلياته. ونحن نتفق - خلا الأشرار منا - على أنّ أفعالنا في قبالة هذه المظاهر ينبغي أن تكون «أخلاقية»؛ وليس ذلك لأنها مرغوب فيها وجوهرية فقط، إنما، أيضًا، لأنها «يجب» أن تكون كذلك. وهي واجبة كذلك، لا لذاتها فحسب، إنما لما تنطوي عليه من خير ومصلحة أيضًا، لا للأفراد في ذواتهم الخاصة فحسب، إنما لهم وللمجتمعات التي ينتمون إليها ولكل الإنسانية أيضًا.

نحن اليوم مستغرقون في العلم الذي تحوّل من مطلق المعرفة الموضوعية المنزهة التي يلهج بها أرسطو والقدماء، إلى المعرفة العلمية الذرائعية، الأدائية، التقنية ومنتجاتها الجارفة. والبيئة التي نعيش فيها وتحيط بنا وتسيّجنا تخضع لتطورات وتغيّرات عميقة. والقوة الاقتصادية وما يرتبط بها من تنمية ونموّ وإنتاج وتبادل تجاري، وغير ذلك، تستبد بنا. والبيولوجيا، بهندستها الوراثية، تطلّ برأسها وتنذر بتغيير الإنسان، بل بخلقه؛ أيْ إنّها تَعِدُ وتتوعد. والسياسيّ لا يتنكب عن الكذب والخداع وعن الغطرسة والتدخل والقوة والهيمنة وتغيير مصائر الشعوب. ووسائل الإعلام والاتصال تُنفذ من الظواهر والآثار وتشكيل العقول والنفوس والأفكار والتوجهات والأفعال ما لم تشهده كل القرون التي عرفها البشر؛ وهي تصدق قليلاً وتكذب كثيرًا. والفنون تضرب بعمق في الذائقة البشرية وتذهب حرية الخلق والإبداع فيها كل مذهب. وفي قبالة هذا كلّه، تشخص بقوة وبمقاصد فاعلة متعاظمة قيم جديدة، أو مفاهيم - قيم، هي طِلباتٌ جوهرية، حيوية، ضرورية، لا سبيل إلى تجاهلها أو قهرها أو وأدها: الحرية، والعدالة، والمساواة، والكرامة الإنسانية، والمسؤولية، والنزاهة، وجودة الحياة، واحترام الحياة، والمشاركة، والديمقراطية، والمواطنة، والاعتراف، والإنصاف، والجمال والمتعة... إلخ، وجملة ما ينطوي عليه «إعلان ريو 1992».

في أعطاف الوجوه المشخصة، العملية، المادية، التي سقتها: العلم والتكنولوجيا، والبيئة، والإعلام، والسياسة، والمشاريع (التجارية)، والبيولوجيا والطب، والصناعة والتنمية، والفن ... إلخ، التي لا تقترن جميعها بالتحديث وحده، بل بالحداثة أيضًا، يثور السؤال الأخلاقي بقوة، في إهابٍ جديد، ومن دون أن يقطع مع معاني الخير والشر والسعادة التي ظلّت الموضوع الرئيس للأخلاق النظرية.

مثلما أسلفت، بما أنّ العلم ما عاد يطلب مطلق الموضوعية المنزهة، إذ وجّه المعرفة إلى طلب المنفعة المادية المدججة بالتقنية المتعاظمة، وبما أنّ هذه التقنية لم تعُد مطلوبةً من أجل الخير النزيه وحده، إنما من أجل القوة والسيطرة والهيمنة والاستغلال والمنفعة والفائدة أيضًا، وبما أنّ التقدم الصناعي ومتطلبات التنمية والنمو تلقي بظلالها على جودة الحياة وعلى الصحة البشرية وعلى نقاء الجو والبيئة والأرض، فضلاً عن ارتباطها بالعدل أو قطع العلائق معه، وبما أنّ الإعلام المقترن بالأيديولوجيات وبالهيمنة والسلطة وكل أشكال الحكم الممكنة، خيرها وشرها، يحكم العقول والنفوس والأفعال والسياسات ... يصدق ويكذب ... يحقق ويموّه؛ وبما أنّ السلطات السياسية تستبد وتضطهد، وتنشد النجاح الطيب والرديء، وبما أنّ البيولوجيا وهندستها العصبية والوراثية تسبر أغوار الدماغ والبدن، وتتدخل في كامل الكينونة الإنسانية حاملةً الوعود الطيبة ومتوعدةً بالمخاطر الكارثية ... أقول بما أنّ هذه الحقول جميعها هي كذلك، أيْ إنّها متورطة في السؤال الأخلاقي، إذ هي جميعها تضع الإنسان والبشر على تخوم الخير والشر على حدّ سواء، فإنها تجعل «الآمر الأخلاقي» آمرًا قطعيًا، وتجعل الجهاز الأكسيولوجي حاكمًا في تقييم هذه القطاعات وتوجيهها في مسارات جديدة.

ما الذي يعنيه هذا في حدود السؤال الأخلاقي اليوم؟ إنه يعني أنّ الفلسفة الأخلاقية النظرية الكلاسيكية، التي كانت تنحصر في «تحديد القيم» وفي الإبانة عن ماهياتها وطبائعها ومتعلقاتها المعرفية، وتضطرب في أمر إنفاذها وفي تحويلها من مطلق النظر إلى مشخص الفعل، الفلسفة باتت اليوم، في حدود إلزامات وشروط وفواعل الحقول الجديدة، مدعوةً إلى توسيع آفاقها وإشراع البوابات لما يسمى «الأخلاق المطبقة» Applied Ethics، أو الأخلاق الديؤنطولوجية أو «الوجوبية»، التي تتسلح بـ «مدونة أخلاق» سلوكية «يجب» الالتزام بها وتطبيقها، لا مطلق معرفتها والاعتراف بها فحسب.

يصوّب فقهاء القانون وفلاسفة الأخلاق والمجتمع والسياسة اليوم، في فضاءات العالم الجديد، النظر إلى هذه القضايا، ويجعلونها موضوعًا للبحث والسؤال والتداول والاقتراح والقرار. ويشدّد فلاسفة الأخلاق على وجه الخصوص على جسامة المخاطر المقترنة بالبيولوجيا الحديثة والهندسة الوراثية والتكنولوجيا، وبالنوازل والمخاطر التي تصل إلى البيئة ومستقبل الكوكب، وبالمشكلة الأخلاقية والاجتماعية التي تثيرها التنمية المقترنة بالرأسمالية المتوحشة، وبالصناعة والإنتاج والمسارات الليبرالية والليبرالية الجديدة، فضلاً عن المخاطر التي تتهدد الإنسان في أنثروبولوجي «النفس - الجسد»، وقضايا كثيرة أخرى. ويتفق هؤلاء الأخلاقيون على أنّ مبدأ «المسؤولية» الذي شدد هانس يوناس على أهميته (**آمر المسؤولية: في البحث عن أخلاق للعصر التكنولوجي**، عام 1979، *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*)، ينبغي أن يمثل قطب الرحى في الممارسات التي يجب الالتزام بها في جميع مناشط الحياة الجديدة وفي «مدونة السلوك» الأخلاقية التي ينبغي أن تتبع وتحترم.

والحقيقة أنّ يوناس ومن ذهب مذهبه لم يبتدعوا أمرًا خارقًا في تشديدهم على مبدأ «المسؤولية» في جملة حقول «الأخلاق المطبقة»، لأننا نعلم حقّ العلم أنّ هذا المبدأ كان الموجّه الرئيس إلى الممارسة الطبية منذ أبقراط، وأنّ إسحاق بن علي الرهاوي، في مطلع القرن الرابع الهجري/ العاشر

الميلادي، قد توسع في شأنه وجعله، في **أدب الطبيب**، رأسًا للقيم التي «يجب» على الطبيب التقيد بها في مهنته.

هذا الشمول لمبدأ المسؤولية لا يصل إلى «الحقول الدقيقة الحرجة» من النشاط الإنساني الحديث فحسب (أعني حقول التكنولوجيا والبيئة والبيولوجيا الحديثة)، إنما يتسع ليبلغ جميع الحقول الأخرى. وفي فضاءاتنا العربية التي لا تشخص فيها مسائل هذه الحقول وعقابيلها ـ حيث إنّ جميع أقطارنا تظل في أمرها «خارج السياق» ـ تثور أسئلة «الأخلاق المطبقة» في مجالات الحياة والاقتصاد والتنمية والسياسة والإعلام والفن وحقوق الإنسان. والأسئلة كثيرة: إلى أيّ مدًى يخضع الممارس الطبي العربي لمبدأ المساءلة الحقيقية في الأخطاء الطبية الراجعة إلى الجهل، أو سوء الممارسة، أو الإهمال، أو القصور في متابعة التقدم العلمي في الحقل؟ وهل تتمّ المحاسبة في الأمور المتعلقة بالإساءات الأخلاقية التي تحاصرها «الاعتبارات» الاجتماعية أو الدينية؟ وماذا عن «الاستغلال» المهني والوظيفي في علاقة الرؤساء بمرؤوسيهم، وفي التمييز بين الجنسين؟ وهل يلتزم الإعلام والسياسة بقيم الصدق والشفافية والنزاهة؟ وماذا عن الإثراء «الفلكي» الفاحش لدى رموز الفن، بخاصة السمعي، والبصري الليبيدي التافه والمنفلت من كل المعايير والضوابط الأخلاقية؟ وعلى وجه العموم، هل ثمة التزام بأخلاق مهنية وبمدونة سلوك في جملة الحقول والميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟

وماذا عن «التنمية» التي هي طِلبة كل المجتمعات العربية من أجل التقدم؟ قد يكون ثمة ما يسوّغ ههنا، لحسابنا الخاص، إثارة السؤال الجوهري: إلى أيّ مدى يجري في هذا الحقل إنفاذ مبدأ «المسؤولية الشاملة»، أو «الممارسة المسؤولة» المقترنة بالخير والعدالة؟ وهل يتنبّه الفاعلون في هذا الحقل للقيمة الركنية التي ينبغي طلبها في الفاعلية التنموية، وتفرضها الأخلاق الديؤنطولوجية في عالم «المشاريع»؟ بتعبير آخر: أتطلب التنمية والمشاريع، في الممارسات العملية، قيمة «الخير» - خير المشروع وخير المشاركين فيه وخير المجتمع - أم تذهب إلى التعلق بمطلق مبدأ «الربح» وتغضّ الطرف عن «استشراء الفساد والثراء الفاحش والاستغلال والغش؟ والسؤال نفسه يرِد في شأن العدالة والمساواة.

الأساس الأخلاقي لهذه الأسئلة صريح. و«الصعوبة» **Aporia** فيها تكمن في حلّ مشكلة التقابل الراديكالية، في مطلب التنمية وفي غائيتها، بين «أولية الاقتصادي» ومبدأ الربح المحرك له وبين «أوّلية الأخلاقيّ» وقيم الخير والعدل المجتمعية؛ بين الاستجابة لمتطلبات السوق ومنطقها الرأسمالي الذي يزداد توحشًا، وبين القيم الأخلاقية السامية: قيم الخير والعدل والمساواة والمصلحة والخير العامّ. نعلم أننا، هنا، نقف في قلب التقابل بين «الليبرالية الاجتماعية» التي تتعلق بالمجتمعيّ والعدل والخير العامّ، وبين «الليبرتارية» أو «النيوليبرالية» التي تطلق الحرية الاقتصادية، من دون حدود أو قيود وتتنكب وتعدِل صراحةً عن طريق العدل. ولست أشك في أنّ المنظور الأول هو الذي يتعين الأخذ به عربيًا.

وثمة أيضًا سؤالٌ آخر مركزي ينبغي ألاّ يُغفل البتة: كيف يمكن للأخلاق المطبَّقة، في حدود الاجتماع العربي، ألاّ تصوّب النظر بحدّة إلى ما يصل إلى «قيمة الإنسان العربي» وحقوقه الطبيعية من شرور وآثام وتعديات كارثية؟ لا تنحصر هذه الأفعال الخارقة والاختلالات الجذرية في العنف الذي يصاحب

الصراع السياسي الاقتتالي المادي الشرس، والذي ينخرط فيه الفاعلون من كل الأطراف والأطياف والمظان والأهواء والمنافع والمصالح، ولا في مصادرة الحريات الأساسية واحتقار الدولة لها، إنما تذهب أيضًا إلى النيل من مركّب «النفس - الجسد» نيلاً يتقلب بين العنف المادي الجذري والعنف الوجداني الجذري أيضًا.

في «منظومة» هذه التعديات والاختلالات تشخص وقائع صارخة منها التعذيب، والتشويه، والتنكيل، والاختطاف والسبي، والإعدام للمعارضين والمختلفين في غياهب السجون وفي العلانية، واستغلال اللاجئين الفارين - والفارات! ـ من ميادين الصراع، وزواج القاصرات، والإساءة إلى العمالة المنزلية والوافدة، وجرائم الشرف، والبغاء.

يفرض هذا كلّه وسواه، على نحوٍ قاطع، إنفاذ مدونة سلوك أخلاقية صريحة معززة بالقانون وبسياسات حقيقية مشخصة في الدفاع الاجتماعي. ولا يكفي أن يقال إنّ الضمير المسيّج والمقود بالعقل أو الدين يمنعان من هذه الإساءات؛ ذلك أنّ الحقيقة هي أنهما لا يمنعان منها في أغلب الأحوال، وأنّ الله يزَع بالسلطان السياسيّ والمجتمعيّ ما لا يزَع بالقرآن.

وكذلك لا يستقيم القول إنّ منظومة «الأخلاق المطبّقة» ليست إلا إحدى «بدع الحداثة» البشرية، أي الإنسانية، العقلية، وإنّ الأجدى والأقطع للمجتمعات العربية والأحق، هو العودة إلى «الشريعة» واستنطاق النصوص الدينية والأخلاق الدينية؛ حيث تجد كل هذه الاختلالات أحكامها المطابقة في «النصوص». والقول عندي، في هذا السياق، أنّ المسألة لا تحتاج إلى تعليق الأمر بالقضية «العويصة»، الماثلة في أمر تطبيق الشريعة والعودة إلى «أبوريا الدولة الدينية»، لأنّ نظامًا أخلاقيًا مطبّقًا، متسقًا مع منطق العصر واشتراطاته، رؤوسُه: المسؤولية، والتضامن، والعدل، والنزاهة، والصدق، والمشاركة، والالتزام، والرحمة، والنظام، والحرية، والكرامة الإنسانية، واحترام النفس - الجسد، والخير العامّ.. لا يمكن إلا أن يكون، من حيث المبدأ، متضافرًا مع «النصوص المُحكمة» ومع «الرؤية المقاصدية» لـ «الكتاب». من المؤكد أنّ رؤوس بعض الشياطين يمكن أن تطلّ من بين ثنايا هذا الحقل أو ذاك وبنياته، وتثير الجدل. لكنّ ذلك، في حدود هذه «الأخلاق المطبّقة» العملية، لا يسوّغ إثارة التقابل بين «أخلاق دينية» إلهية، وبين «أخلاق عقلية»، إنسانية، ولا العودة من جديد إلى «إحراج أوطيفرون».

هل تمثّل الأخلاق المطبقة جُبًّا للأخلاق النظرية؟ وهل يعني المركّب الأخلاقي الحديث الذي وسمت هذا القول به أنّ المنظور الأخلاقي الكلاسيكي قد أصبح من الماضي ولم يعُد ذا قيمة؟ ثمّ هل يعني، تبعًا لذلك، أنّ الكلام على أخلاق الخير والفضيلة والسعادة وجملة الفضائل الفكرية والعقلية والروحية ينبغي أن يُغَضّ الطرف عنه؟ أم هل ينبغي أن يُترك أمره للوعاظ والدعاة الدينيين وخطباء المساجد والكنائس، ورجال الإصلاح في أحسن الأحوال؟ لا، بكل تأكيد. فواقع الأمر هو أنّ عالم التحديث والحداثة قد أوجب النظر في ظواهره النابتة، من جهة ما هي منبع لمجالات جديدة من الأخلاق، ومن حيث إنّ القيم التي تحكم هذه الظواهر تمثّل توسيعًا وتتميمًا للآفاق الأخلاقية ولقواعد السلوك الإنسانية، وإنّ السؤال الأخلاقي يظل سؤالاً جوهريًا لا يقلّ أهمية وخطرًا عن السؤال السياسي الذي

خصصناه بأقدار عظيمة من النظر والتحليل والاقتراح وانتهينا في شأنه إلى سلّم صريح من القيم والمبادئ السياسية التي أصبحت بديهيةً وباتت معقد إجماع لا تخرقه إلا نُظم الاستبداد والنزعات العدمية. وما نشهده اليوم في مجتمعاتنا العربية من فوضى وانحلال في القيم الأخلاقية ومن غياب كامل لسلّم من القيم المرتضاة الحاكمة يحتّمان سَبْر واقعنا الأخلاقي سبرًا «خلدونيًا»، أي واقعيًا، عقليًا، وضعيًا، مشخصًا، واستشراف منظومة أخلاقية ضابطة، لكنها مرنة، رحيمة، منفتحة، موافقة لطلبات هذا الزمن، ومعبِّرة في رؤوسها الكبرى عن «المعنى» و«القيمة» والفاعلية، التي نريد أن تكون دالةً على حضورنا الذاتي التاريخي المقبل، المصاب اليوم في القيمة، وفي المعنى، وفي الوجود.

حمادي ذويب | Hamadi Dhouib*

إشكالية منزلة الأخلاق في المدونة الأصولية الفقهية

The Place of Ethics in Islamic Jurisprudence

ملخص: يسعى هذا البحث إلى سدّ ما بدا من نقص في البحوث المتعلقة بمنزلة الأخلاق في النظرية الأصولية الفقهية. وينقسم البحث إلى أقسام ثلاثة؛ ففي القسم الأول درسنا بعض القيم التي تأسست عليها النظريات الأصولية، وفي القسم الثاني اخترنا النظر في علاقة بعض أصول التشريع الفرعية بالبعد القيمي وما تثيره هذه الصلة من إشكاليات، أمّا القسم الثالث فقد خصصناه لأزمة القيم في المنظومة الأصولية وبروز الحاجة إلى تجديدها في الفكر الإسلامي الحديث. واستخلصنا جملة من النتائج من أهمها طابع الحركة والتغير والنسبية التي تتسم بها القيم والأخلاق التي تنهض عليها أصول الفقه، وهي خصائص مشتركة بين الأخلاق في كل الديانات في تقديرنا.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، القيم، الأصول، التشريع.

Abstract: This paper seeks to fill a gap with regard to the role of ethics in Islamic legal theory. Looking first at the values which shaped foundational theories of Islamic jurisprudence, the paper then moves on to consider the relationship between some of the derivatives of Islamic principles and values, taking in some of the problematics raised by these issues. The third part of the paper is devoted to the crisis of values in contemporary Islamic jurisprudence, and the need for renewal in modern Islamic thought. The study concludes that the values on which the roots of Islamic jurisprudence were founded are dynamic, temporal and relative, all of which are features that the author contends are shared by all religions.

Keywords: Ethics, Values, Foundations, Law.

* أستاذ التعليم العالي في الحضارة والفكر الإسلامي وفي أصول الفقه خاصة في قسم العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس ـ تونس.

Professor of Higher Education in Islamic Culture and Thought and Jurisprudence in the Arabic Department, Faculty of Arts and Humanities, Sfax, Tunisia.

مقدّمة

يبدو لعامّة الناس أول وهلة أنّ صلة الدّين بالأخلاق بديهية، فكلّ دين منظومة متشابكة من الأحكام والضوابط التشريعية والأخلاقيّة. ومع ذلك، فإنّ هذا الاعتقاد يحتاج إلى مساءلة جديدة ودراسات على قطاعات من الفكر الدّيني تختبر من خلالها هذه الصلة بين المجالين الدّيني والأخلاقي وتحديدًا بين المستويين التشريعي والقيمي.

لهذا، اخترنا التوقّف عند ميدان نموذجي من ميادين العلوم الدينية في الإسلام هو علم أصول الفقه لنبحث في مدى حضور المباحث الأخلاقية في قضاياه. لكن ما الذي يدعونا إلى الإقدام على مغامرة دراسة سؤال الأخلاق في المنظومة الأصولية؟ يدعونا إلى ذلك على صعيد أول أنّ الكتابات في هذا المبحث شحيحة وشبه غائبة؛ فالدارسون لأصول الفقه قلّما يخصصون للأبعاد القيمية مكانة ذات بال، والدارسون لعلم الأخلاق قلّما يحفلون بما تضمّه المدونات الأصولية في ثناياها من قيم ومعايير أخلاقية. أمّا على صعيد ثانٍ فالمعلوم أنّ من المطاعن التي توجه إلى مصادر أصول الفقه أنها أغفلت الأبعاد القيمية والمقصدية في النصوص التأسيسية وانشغلت بأبعادها التشريعية والحرفية.

ارتأينا على هذا الأساس في القسم الأول من بحثنا تسليط بعض الأضواء على عدد من القيم التي تتأسس عليها المنظومة الأصولية، ولمّا كانت هذه القيم تخترق كل الأصول تقريبًا سعينا في قسم ثانٍ من عملنا إلى التدقيق في منزلة الأخلاق في جملة من أصول التشريع الفرعية، ديدننا في هذا وصف هذه المنزلة في مرحلة أولى ثم بيان الإشكاليات الحافة بها في مرحلة ثانية. وقد حملتنا هذه الإشكاليات إلى القسم الثالث، وهو ينشغل بأزمة القيم في المنظومة الأصولية وانبثاق الحاجة إلى تجديدها في العصر الحديث بخاصة.

لا شكّ في أنّ دراسة هذه المسألة ليست بالبداهة التي قد ينتظرها الباحث؛ ذلك أنّ السياقات الأيديولوجية وظّفتها كثيرًا لخدمة أهداف غير علمية على غرار محاولة بعض الدارسين تأكيد أفضلية التشريع الإسلامي على التشريع الغربي الوضعي بسبب مزج الأوّل المستويين الأخلاقي والتشريعي وغياب ذلك من الثاني.

ومهما يكن من أمر، فإنّ غايتنا من هذا البحث بيان المفارقة التالية وهي قيام أصول الفقه على قيم وأخلاق جوهرية وليدة الثقافة العربية الإسلامية من جهة وثقافات غيرها من جهة أخرى وتخبطها مع ذلك في أزمة قيمية تفطّن إليها بعض العلماء القدامى وتعمق الوعي بها في الفكر الإسلامي الحديث.

والمهمّ في نظرنا مقاربة القضايا التي تتصل بمنزلة الأخلاق ضمن المدونة الأصولية من خلال منهج تاريخي يسعى إلى بيان صلة المباحث النظرية بالسياقات التي نشأت وتطورت فيها وتفاعلت معها تأثيرًا وتأثرًا، ومنهج نقدي يتجاوز المسلّمات ويسائل البديهيات ويراجع الحقائق ولا يخشى من توجيه النقد الموضوعي لرموز المقدّس ومؤسساته.

من الركائز الأخلاقية للمدونة الأصولية الفقهية

1. العصمة ركيزة أخلاقية للفكر الأصولي

يقوم مفهوم العصمة في اللغة على دلالات متنوّعة من أهمّها الدلالة الأخلاقية؛ فقد رأى الشريف المرتضى أنّ «أصل العصمة لغة المنع. يقال عصمت فلانًا من السّوء إذا منعت حلوله به»[1]. ومنع حلول السوء بالإنسان ليس سوى فعل أخلاقي إنساني إيجابي إلا أنّ العصمة عند أغلب علماء الإسلام ليست اختيارًا لفعل أخلاقي فحسب وإنّما هي أكثر من ذلك ملكة اجتناب المعاصي سواء أكانت كبائر أم صغائر.

وبناءً على هذا كانت العصمة خصلة يتّصف بها في الفكر الأصولي كلّ من يراد تحصينه من الخطأ ووسمه بالفضيلة وبالأخلاق العالية. وقد تطلق هذه الخصلة على الفرد أو على الجماعة أو على مصادر التشريع.

ونلاحظ في هذا الصدد أنّ حجيّة السنّة لم تؤسّس على القرآن فحسب بل كذلك على مبدأ عصمة النبي. وبناءً على هذا وقع التأكيد لاحقًا ضرورة أن يتحلّى النبيّ بأرقى الأخلاق فيتنزّه عن المنفّرات جملة كبيرة وصغيرة «لأنّ الغرض بالبعثة ليس إلّا لطف الله بالعباد ومصالحهم»[2]. وهذا المفهوم الأخلاقي المثالي غير متفق عليه بين كلّ العلماء حتى داخل الفرقة الواحدة.

والجليّ من خلال الفكر الأصولي أنّ علماء الأصول كانوا يميّزون بين مستويين من العصمة؛ العصمة في التبليغ، وهو مستوى لا يدخله الخطأ البشري في نظرهم لأنّه محفوظ بقرار الوحي الإلهي، أمّا المستوى الثاني فهو العصمة من الذنوب والصغائر. وهذا المستوى يمكن أن يدخله الخطأ بحسب أغلب العلماء لأنّه يتعلّق بالجانب البشري من النبي.

يبرز هذا الخلاف في الرأي أنّ القيم الأخلاقية والمفاهيم الكلامية والأصولية ذات الأبعاد الأخلاقية كانت متحرّكة على الدوام كما كانت بمنزلة المرآة العاكسة لخلفيات الأفراد وانتماءاتهم المذهبية والسياسية وحاجاتهم العاجلة والآجلة. وعلى هذا الأساس وجدنا في هذه المسألة مواقف متطرّفة حينًا ومعتدلة حينًا آخر.

وجد علماء الدّين بعد وفاة النبي أنّه من الضروري أيضًا تواصلاً لسلطتهم ولسلطة النصوص الدينية على الصعيدين الفردي والجماعي، أن تتصف بالعصمة عناصر أخرى ذات صلة بالرسول وبالدين، ومن ذلك وصف الأحاديث المتواترة تواترًا معنويًا بالعصمة. ومن ذلك أيضًا ارتقاء كثير من الأصوليين بمبدأ عدالة الصحابة إلى مستوى إسباغ العصمة عليهم، والظاهر أنّ ما يقف خلف تعظيم شأنهم رؤية مثالية تنزيهية تتخذ من التعديل الكلّي والمطلق لهم سبيلاً إلى مواجهة مبدأ عصمة الأئمة عند الشيعة.

---

(1) الشريف المرتضى، **أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد**، ج 2 (مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1954)، ص 347.

(2) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان (مصر: مكتبة وهبة، 1965)، ص 573.

ولعلّ الإجماع أهمّ مباحث أصول الفقه التي حضرت فيها العصمة معيارًا أخلاقيًا وفكريًا ذا سلطة على النفوس والعقول، فقد عدّ هذا الأصل التشريعي معصومًا بسبب عصمة العلماء الذين يقوم عليهم. يوظّف في هذا الصدد حديث «لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خطأ (ضَلالَةٍ)»، وهو يذكّر بمبدأ مسيحي للكنيسة الرومانية هو «كنيسة روما لا ترتكب أخطاء»[3].

يدلّ توظيف المقدّس في هذا السياق على أنّ من الخصائص المشتركة للأديان سعيها إلى إعلاء البشري وإضفاء صفات غير بشرية عليه، وبذلك يقع طمس الخطأ المعجون بطبيعة الإنسان الأرضية. لكن هذه الخاصية لم يكن مجمعًا عليها فقد برزت منذ القديم مواقف تعارضها وتسعى إلى تنسيبها وإلى كشف رهاناتها التاريخية ومن ذلك موقف المعتزلي إبراهيم النظّام الذي أنكر حجية الإجماع مجوّزًا إجماع كلّ المسلمين على الخطأ نافيًا بذلك العصمة عن الأمّة[4].

إنّ رفض عصمة الأئمّة والعلماء والإجماع أضحى اليوم مطلبًا من مطالب تجديد الأصول العقائدية والفقهية. ففي ذلك تأصيل لاختلاف الحقيقة الصادرة من البشر بخاصة وتأكيد نسبية الأخلاق والأفكار البشرية. وبناءً على هذا يصبح من المتعذّر على أيّ جماعة أن تدّعي احتكار الحقيقة المطلقة والأخلاق الملائكية ويضحي الإجماع أو الاجتهاد عملية بشرية قابلة للخطأ.

2. العدالة ركيزة أخلاقية أساسية في المنظومة الأصولية

تعدّ عدالة رواة الأخبار في علم أصول الفقه ركيزة أخلاقية حيويّة وأساسيّة لأنّ النصوص الدينية بعد وفاة الرسول لم تصلنا إلا عن طريق الرواية. وبناءً على هذا عدّ كلّ طعن في ما نقل عن طريق الرواة العدول طعنًا في الدين وأحكامه[5].

هكذا كانت العدالة معيارًا أخلاقيًا بالأساس لقبول الخبر ونقده غير أنّها ليست خاصّة بالفكر الإسلامي بل هناك ما يضاهيها في النقد التاريخي الأوروبي[6].

والراجح أنّ العدالة ليست قاعدة ومعيارًا أخلاقيًا تنهض عليه نظرية الخبر في أصول الفقه فحسب وإنما هي قاعدة يتأسّس عليها أغلب العلوم الإسلامية. ويبدو أنّ الشروط الأخلاقية الواجب توافرها

---

(3) تنسب هذه القولة إلى أحد باباوات الكنيسة. يقول المستشرق يوسف فان آس Joseph Van Ess تعليقًا على هذا الحديث النبوي: إنّ محتوى هذا الحديث يذكّرنا بالدور الذي اضطلع به الروح القدس في المسيحية «كنيسة روما لا ترتكب أخطاء» بحسب قول البابا لوك Luc، انظر: *Prémices de la théologie musulmane* (Paris: Albin Michel, 2002), p. 143.

(4) يبرّر النظّام رأيه من خلال عدة مبرّرات منها أنّ الإجماع ليس فيه إلا اجتماع الأفراد، وإذا كان قول كلّ فرد غير موجب للعلم واليقين لكونه غير معصوم عن الخطأ فكذلك أقاويلهم بعدما اجتمعوا لأنّ توهّم الخطأ لا ينعدم بالاجتماع، انظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، **أصول السرخسي**، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص 295.

(5) يقول أبو يعلى الفرّاء الحنبلي: «ثمّ قلت له: ومن خالف الأخبار التي نقلها العدل عن العدل موصولة بلا قطع في سندها ولا جرح في ناقليها وتجرّأ على ردّها فقد تهجم على ردّ الإسلام لأنّ الإسلام وأحكامه منقولة إلينا بمثل ما ذكرت»، انظر: **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، ج 2 (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، 1952)، ص 135.

(6) رأى بعض الدارسين أنّ نقد العدالة والضبط في نظرية الخبر الإسلامية ليس إلا نقد الأمانة والذمة عند أصحاب النقد التاريخي الأوروبي، فنقد الأمانة عندهم يقابل نقد العدالة عند المسلمين وهدفه معرفة إن كان المؤلّف لم يكذب، انظر: لانجلو أوسينوبوس، **النقد التاريخي**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط 4 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1981)، ص 128-129.

في الرواة تنبع أساسًا من طبيعة الثقافة الإسلامية الشفوية النقلية. وعلى هذا الأساس اشترطت العدالة بدلالاتها الأخلاقية في ناقلي اللغة وفي المترشّح للقضاء، وفي رواة الحديث وحضرت العدالة في الفكر الفلسفي بوصفها توسّطًا واعتدالاً.

ولم تقتصر أهمية العدالة على العلوم الإسلامية النظرية، بل امتدّ أثرها إلى الجوانب العملية حتى عدّت شرطًا معتبرًا في كلّ ولايات الدولة الإسلامية وفقًا للماوردي[7]. ومن أقدم التعريفات الأصولية التي تخبر عن طابع التعدّد الدلالي الذي ميّز مصطلح العدل والعدالة ما نقله المعتزلي أبو الحسين البصري حين ذكر أنّه «قد تعورف استعمال العدل في المستكثر من فعل العدل. وتعورف استعماله أيضًا فيمن هو أهل لقبول شهادته، وتعورف أيضًا فيمن تقبل روايته عن النبي»[8].

ورأى الشافعي أنّ معيار الصدق ليس كافيًا لقبول شهادة العدل أو روايته فلا بدّ في نظره من اتصافه بما هو أوسع من الصدق وأشمل، وهو الخير دون أن يعني ذلك رؤية مثالية للخير المتوقّع منه لذلك نسّب صاحب **الرسالة** هذا المعيار الأخلاقي مصرّحًا أنّه «إذا كان الأغلب من أمره (العدل) ظاهر الخير قبل وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره لأنّه لا يعرى أحد رأينا من الذنوب وإذا خلط الذنوب والعمل الصالح فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره بالتمييز بين حسنه وقبحه»[9]. ويخبر هذا التعريف عن القيمة الكبرى للأخلاق في رؤية الشافعي الأصولية.

استلهم الغزالي تعريف الشافعي للعدالة وطعّمه برافد فلسفي جامعًا بين البعدين الأخلاقي والديني في هذا التعريف باحثًا عن طريقة الفلاسفة عن المصدر الكامن وراء هذه القيمة. يقول: «والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدّين، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه، فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعا عن الكذب»[10]. والظاهر أنّ التأثير الشافعي يتجلّى خاصّة في عبارة الغزالي «استقامة السيرة»، فالشافعي يرى أنّ محكّ صدق العدل هو التجربة والممارسة العملية بما يعني الحكم على الخلق وقد استحال سلوكًا وكذلك الغزالي لا يشذّ عنه.

وكان يمكن الغزالي أن يعدّ الاستقامة أثرًا من آثار الانسجام مع العرف الاجتماعي الذي ضبط معايير خاصّة للاستقامة لكنّه تحت تأثير تكوينه الفلسفي ارتأى تفسير الاستقامة تفسيرًا قائمًا على معنى نفسي ذاتي عبّر عنه من خلال عبارة «هيئة راسخة في النفس» أي إنّ الاستقامة خلق غريزي فطري أو حالة في النفس تدعوها إلى الفعل دون تفكير. والأساس بالنسبة إلينا هو المضمون الأخلاقي لمفهوم العدالة عند الغزالي فهو يحدّده أوّلاً بوصفه يعني استقامة السيرة والدين، ويوضحه بعد ذلك من خلال

(7) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، ص 131.

(8) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، باب ذكر فصول أحوال الراوي، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ص 617.

(9) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط 2 (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1979)، ص 462.

(10) أبو حامد بن محمد الغزالي، **المستصفى**، ترتيب وضبط محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 125.

عبارة «ملازمة التقوى والمروءة»، ولئن كانت التقوى تعني خشية الله عامّة، فإنّها تنبئ أنّ أخلاق العدل وسلوكه ينبغي أن يكونا مرآة تعكس هذه الخشية سواء من ناحية الالتزام الديني أو الأخلاقي بأوامر الدين ونواهيه. أمّا المروءة فإنّها يمكن أن تعني الأخلاق الذاتية للعدل فضلاً عن الأخلاق الاجتماعية النابعة من مراعاة العادات والأعراف.

اتّسع تصوّر الأصوليين للأخلاق ليشمل الأعراف الجارية فأضحت هذه الأخلاق الاجتماعية بمنزلة آلية يقصد منها تثبيت الوضع الاجتماعي وتكريس خط الفصل بين فئات المجتمع، لذلك برز من يرفض هذا المعيار بحجّة أنّه «لا مدخل للعادة في هذا الأمر الديني الذي تبنى عليه قنطرتان عظيمتان هما الرواية والشهادة»[11]. والظاهر أنّ ما دعا بعض العلماء إلى الاعتراض على إدخال المروءة في حدّ العدالة أنّ جلّها يرجع إلى مراعاة العادات الجارية بين الناس، وهي مختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة والأجناس[12]. ولم يقتصر نقد مفهوم العدالة على هذا الجانب بل وجهت إليه عدّة مطاعن من أهمّها أنّه مفهوم مثالي فعدّ العدالة ملكة راسخة في النفس تحمل صاحبها على التقوى والمروءة ومطلب عزيز المنال لا يوجد إلا في الأنبياء والمعصومين.

ويهمل مفهوم العدالة من جهة أخرى عدّ النواحي الفكرية والعقلية لدى رجال الإسناد، فقد يكون الراوي ممّن تتوافر فيه شروط العدالة الأخلاقية كالصدق والثقة لكنّه لا يملك مستوى فكريًا يؤهّله للتحرّي في مضمون الحديث، ذلك أنّه يمكن أن يكون ممّن يؤمنون بالخرافات التي كانت سائدة في عصره فيخرج الحديث عن غير قصد سيئ متأثرًا بهذه الخرافات خاصة أنّ الأحاديث بعد طول الزمن أصبحت تروى بالمعنى وليس باللفظ[13].

لئن ركّزت نظرية الخبر الأصولية على الأبعاد الأخلاقية والدينية لرجال السند، فإنّه لم يعد مقبولاً الاكتفاء بمقياس العدالة؛ إذ لا بدّ من دعمه بنقد المتن والتحرّي في المضمون وهو ما تفطّن إليه المعتزلة منذ القديم، فصحّة الحديث لا يمكن أن تقوم على العدالة وحدها معيارًا أخلاقيًا ذلك أنّه لا بدّ من عرض الخبر على العقل ضمانًا لاتساق مضامين الأخبار وانسجامها مع المنطق السليم[14].

ولئن سعى فريق من الأصوليين إلى تغليف العدالة معيارًا أخلاقيًا بالمقدّس، فلا يمكن لهذا الفعل أن يحجب حقيقة تاريخية هذا المعيار على غرار كلّ المعايير الأخلاقية الفردية أو الجماعية. وهذا ما يؤكّده بعض الأصوليين أنفسهم[15]. ولهذا تمّ تخفيف الشروط المطلوبة في العدالة لأنّها بدت غير واقعية في العصور المتأخّرة.

(11) محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول**، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلّاق (دمشق: دار ابن كثير، 2000)، ص 218.

(12) طاهر الجزائري، **توجيه النظر إلى أصول الأثر** (مصر: المطبعة الجمالية، 1910)، ص 28.

(13) راجع: إبراهيم فوزي، **تدوين السنّة**، ط 2 (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1995)، ص 190ـ191.

(14) أبو نشوان الحميري، **رسالة الحور العين**، تحقيق كمال مصطفى، ط 2 (بيروت: دار آزال للطباعة والنشر، 1985)، ص 285.

(15) نذكر مثلًا تمييز أبي الحسينٍ البصري بين العدالة في زمن النبي وبعده يقول: «ففي زمن النبي كانت العدالة منوطة بالإسلام فكان الظاهر من المسلم كونه عدلاً أمّا في الأزمان التي كثرت فيها الخيانات ممّن يعتقد الإسلام فليس الظاهر من إسلام الإنسان كونه عدلًا فلا بدّ من اختباره»، البصري، **المعتمد**، ج 2، ص 620.

بناءً على هذا، فإنّ العدالة بوصفها لبنة من لبنات المنظومة الأخلاقية التي انبنت عليها أصول الفقه عامة ونظرية الخبر خاصة تعدّ مسألة اجتهادية خلافية، ويترتّب على ذلك أنّها مثل كلّ معيار أخلاقي من صنع الإنسان والتاريخ مرآة عاكسة لأهواء البشر وتقلّبات التاريخ ومشبعة بالدوافع المذهبية والسياسية(16).

3. الصدق أساسًا أخلاقيًا للمنظومة الأخلاقية

لا شكّ في أنّ الدين عامّة والمنظومة الأصولية الفقهية خاصة ينهضان على معيار أخلاقي جوهري هو الصدق فلا بدّ من أن يكون القرآن صادقًا والرسول صادقًا حتى يقع تصديقهما ولا بدّ من أن يكون التصديق المدخل الأوّل للإيمان بالدين الإسلامي. وبناءً على هذا يعدّ مرتكز السمعيات أمرين؛ أحدهما «المعجزة والثاني ثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله سبحانه وتعالى»(17). ويعني هذا أنّ النص القرآني عدّ نصًّا صحيحًا يعتمد على عصمة الرسول في تبليغ النصّ، كما عدّ إخبارًا يتميّز عن غيره في أنّه لا يحتمل إلا الصدق(18).

إنّ إلحاح المنظومتين الأصوليتين الفقهية والكلامية على الصدق قيمة أصيلة والكذب قيمة متدهورة سلبية هو في بعد من أبعاده ردّة فعل على ما شهده الواقع التاريخي من تفشّي ظواهر الوضع في الحديث والتكذيب للأصول والنصوص الدينية وتحوّل القيم السلبية وفي مقدّمتها قيمة التكذيب سلاحًا في أيدي ممثّلي الأديان المختلفة، وأضحى القرآن ذاته مصدرًا لهذا الصراع النظري بين أتباع الديانات. والجليّ أنّ الاهتمام بالصدق قيمةً ومعيارًا لم يقتصر على المشتغلين بالمقدّس بل اتسع ليشمل كلّ العلوم تقريبًا.

تجلّى الاعتناء بمسألة الصدق والكذب أكثر ما تجلّى في المدوّنة الأصوليّة الفقهية من خلال مباحث الأخبار؛ فانطلاقًا من تعريف الأصوليين للخبر برز معيار الصدق والكذب ركنًا ملازمًا لهذا التعريف ينمّ عن تأثّر بالفلسفة والمنطق غير خفيّ لذلك نجدهم يحدّونه بأنّه ما احتمل الصدق والكذب لذاته، ويبتغون من وراء عبارة «لذاته» الاحتراز عن كلام الله والأنبياء الذين لا شكّ في صدق إخبارهم.

والظاهر أنّ الفلسفة لا تزال إلى اليوم تعتمد معيار الصدق والكذب الذي بني عليه حد الخبر مثلما نجد ذلك عند فلاسفة غربيين كالفيلسوف الإنكليزي برتراند رسل والألماني رودلف كارناب(19).

لئن كان معيار الصدق والكذب يعتمد على مطابقة الخبر للواقع أو عدم مطابقته له فإنّ فريقًا من العلماء عارضه ومنهم إبراهيم النظّام المعتزلي الذي بنى صدق الخبر أو كذبه على اعتقاد المخبر وليس على الواقع مثلما هو سائد.

---

(16) انظر مثلا كتابنا: **السنّة بين الأصول والتاريخ** (بيروت: المؤسسة العربية للتحديث الفكري/ المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 162.

(17) عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان**، تحقيق عبد العظيم الديب، ج 1 (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1399 هـ)، ص 58.

(18) عزيز العظمة، «النص والأسطورة والتاريخ»، في: **الإسلام والحداثة** (لندن: دار الساقي، 1990)، ص 262.

(19) انظر لمزيد التوسّع: محمد حسن مصطفى، «الخبر والإنشاء بين المفهوم المنطقي والدّلالة اللغوية»، مجلّة **أبحاث**، كلية التربية الأساسية، مج 4، العدد 2 (2006)، شوهد في 2016/8/14، في: https://goo.gl/2iMhan

ورأى أركون أنّ البحث في صدق الخبر أو كذبه يحصرنا في نوع من المبارزة الثيولوجية التي كانت تدور في العصور الوسطى: إمّا هكذا وإمّا فلا[20]. ولئن نشأ معيار الصدق والكذب في سياق فكري متأثّر بالفلسفة والمنطق فإنّه تأثّر بالتوازي مع ذلك بالخلفية الأخلاقية السائدة في البيئة العربية الإسلامية لذلك تقدّمت الشروط الأخلاقية في الراوي على الشروط العلمية عند الشافعي[21].

والواضح أنّ الصدق في نظرية الخبر الأصولية هو نتيجة للصفات الأخلاقية الإيجابية التي تتوافر في الراوي وهي ما يعبّر عنه بالاستقامة والعدالة والثقة والأمانة. لكنّ المعيار الأخلاقي ليس المحدّد الوحيد لصدق الخبر؛ إذ تتدخّل في المسألة عوامل أخرى من خارج طرفي الخبر. ومن ذلك سلطة العلماء التي تحكم على صدق الخبر إن قبلته بعد استجابته لشروطها. وقد كان الأصوليون واعين بدور العامل السياسي في تكييف الخبر، في التلاعب بالقيم الأخلاقية كالأمانة في نقل الخبر والصدق، فلئن كان نقل الخبر من عدد كبير من الرواة مؤدّيًا إلى اليقين في كثير من الأحيان، فإنّ تدخل السلطة السياسية قد يوظّف هذا الجمع من الرواة لوضع الخبر وللكذب.

يبرز هذا الموقف أنّ مسألة الصدق على غرار القيم الأخلاقية الأخرى مسألة نسبية اجتهادية لا مجال للقطع فيها. وتكفي ملاحظة موضوعية لتاريخ الحديث النبوي لاستخلاص جملة من الحقائق منها أنّ الكذب غير مستحيل على المخبر لكثرة الأسباب الداعية إليه، وأنّ الصادق عند الناس يمكن أن يكذب، وأنّ من علامات الكذب في الأخبار تناقضها. وبناءً على هذا رفض بعض المعتزلة التسليم بصحة مطلقة للقيم والأخلاق[22].

والملاحظ أنّ نظرية الخبر عند المحدّثين والأصوليين وإن قامت على مثالية أخلاقية تفترض أنّ الإنسان الفاضل والعدل الذي يأبى تعمّد الكذب هو بالضرورة صادق في قوله، فإنّها كانت في أغلب الأحيان غافلة عن احتمال أن يكون هذا الإنسان الفاضل ضعيف الذاكرة أو شديد الرغبة في أن يكون رأيه صادقًا أو لديه ميل إلى إسقاط الحاضر على الماضي أو صبغ الحقائق بصبغة رأيه أو متأثّرًا بإيحاء وتوجيه الأسئلة الموجّهة إليه[23].

(20) يرى أركون أنّ منطق النعم واللا الذي كان يوجّه المماحكات الثيولوجية في الإسلام كما في المسيحية لم يعد هو منطق علوم الإنسان والمجتمع الراهنة. إن المشكلة لم تعد تطرح بصيغة الصحة أو التزوير بل هناك مشاكل سابقة وأولية ينبغي طرحها أوّلًا على غرار مسألة علاقة الإنسان بالمقدّس، انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987)، ص 58.

(21) الشافعي، ج 1، ص 342.

(22) انتقدوا موقف فريق من الحنابلة وأهل الحديث رأى أنّ خبر الواحد العدل يوجب العلم أي اليقين والقطع لأنّه قد زلّ من الرواة الأثبات من لا يعدّون كثرة بحسب عبارة الجويني، انظر: الجويني، ج 1، ص 366.

(23) عبد الله أحمد النعيم، **نحو تطوير التشريع الإسلامي** (القاهرة: سينا للنشر، 1994)، ص 50.

منزلة الأخلاق ضمن أصول الفقه الفرعية

1. المصلحة ركيزة أخلاقية من ركائز أصول الفقه

رأى علاّل الفاسي في العصر الحديث أنّ مكارم الأخلاق مقياس كلّ مصلحة عامّة وأساس كلّ مقصد من مقاصد الإسلام[24]. فهل تعضد المدوّنة الأصولية هذا الموقف؟ أم هل تدحضه؟

يمكن أن نجد في تعريف الغزالي للمصلحة ما يؤيّد هذا الرأي؛ فهي لديه «عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة». وهذا تعريفها اللغوي العام الذي يرمي إلى تحقيق مقاصد الخلق وصلاحهم في تحصيل مقاصدهم. ولئن كان مصطلح الصلاح يخبر عن الدلالة الأخلاقية لمفهوم المصلحة فإنّ الغزالي لا يهتمّ به كثيرًا لأنّ غرضه تأسيس فهم ديني فقهي للمصلحة لذلك يصرّح بأنّه يعني بالمصلحة «المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمّن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[25].

والظاهر أنّ مفهوم المصلحة هذا وإن غلّف بلبوس ديني فإنّ مبتغاه دنيوي بالأساس وملتحم بالأخلاق لأنّ المحافظة على دين الخلق أو نفسهم أو مالهم أو نسلهم أو عقلهم يقتضي بالتأكيد الحفاظ على الأخلاق الإيجابية التي تحكم العلاقات الفردية والجماعية.

وقد كان العزّ بن عبد السلام (ت. 660هـ) يعدّ فقه المصالح بحثًا في الأخلاق لذلك استند إلى آيات تأمر بالأخلاق الحسنة لإثبات مشروعية المصلحة اعتمادًا على القرآن.

ويمكن أن نلفي حضور البعد الأخلاقي أيضًا في أهمّ حديث عدّ حجّة من حجج إثبات حجية المصلحة وهو «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ». ويقتضي هذا الحديث بحسب الفقهاء الذين عدّوه أساسيًا في مبحث المصلحة، رعاية المصالح إثباتًا والمفاسد نفيًا؛ إذ الضرر هو المفسدة فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة[26]. والظاهر أنّ صلة الحديث المذكور بالمصلحة ومن ثمّ بالبعد الأخلاقي لم تترسّخ إلا بدايةً من الطّوفي. ويعدّ الاستدلال العقلي على حجية المصلحة من علامات صلتها بالأخلاق أيضًا[27].

---

(24) علاّل الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط 5 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ص 193.

(25) الغزالي، ص 184.

(26) «شرح الحديث الثاني والثلاثين»، في: مصطفى زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي** (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1954)، ص 17.

(27) ذهب فريق من الأصوليين إلى القطع بأنّ المصلحة الغالبة على المفسدة تعدّ قطعًا عند الشارع لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير. وبناءً على هذا إذا غلب على ظنّ الفقيه أنّ حكمًا ما في حادثة معيّنة معتبرة شرعًا ويجب العمل بها، انظر: أبو بكر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ص 581.

2. إشكالية حضور الأخلاق ضمن المصالح والمقاصد

يعدّ التصريح بحضور مكارم الأخلاق ضمن المصالح والمقاصد من أول الأدلة على الصلة المتينة بين الخطاب الأخلاقي والخطاب الأصولي والمقاصدي. وتجلّى هذا التصريح في الخطاب الأصولي أثناء تقسيم الأصوليين المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وتتنزّل مكارم الأخلاق ضمن الرتبة الثالثة الخاصّة بالتحسينات. ويصرّح الجويني بعلاقة هذا النوع من المصالح بالأخلاق فيقول: «وأمّا الضرب الثالث وهو ما لا يتنسب إلى ضرورة ولا إلى حاجة، وغايته الاستحثاث على مكارم الأخلاق»[28]. ويتبيّن هكذا أنّ منزلة المصالح التحسينية تشمل جانب الأخلاق بمفهومها الواسع فكلّ ما أدّى إلى جلب خلق كريم أو نفي لآخر سيّئ هو من المصالح التحسينية.

وحافظ الشاطبي على هذا المفهوم المتّسع للتحسينات ورأى أنّه يندرج ضمن قسم مكارم الأخلاق[29]. إلا أنّه سعى إلى تغليف هذا المفهوم بالمقدس فقد قسّم العوائد الجارية إلى ضربين أحدهما العوائد الشرعية التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها بالأمر بها أو النهي عنها أو الإذن فيها. وهذا النوع ثابت أبدًا كسائر الأمور الشرعية في نظر الشاطبي. ويمثّل عليها بسلب العبد أهلية الشهادة فهي من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع «فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلّفين فلا يصحّ أن ينقلب الحسن فيها قبيحًا ولا القبيح حسنًا حتى يقال مثلاً: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن فلنُجزه»[30]. ومن الواضح أنّ الفقيه الذي يدافع عن هذا الموقف كان ينطق باسم طبقة الخاصة والأسياد التي يلائمها استمرار الوضع الاجتماعي القائم على التمييز بين الطبقات ولذلك فهو يسبغ المشروعية الدينية على هذه المسألة والحال أنّه لا يوجد إجماع بين العلماء عليها من ذلك قبول علماء الحنابلة والظاهرية شهادة العبد أصلاً من أصول مذهبهم.

والأخطر من تغليف المسألة بالمقدّس أمران؛ أولهما السعي إلى تثبيت العرف السائد وتبريره وعدّه من محاسن الأخلاق التي لا يجوز تغييرها، فأيّ تغيير طارئ يعدّه الشاطبي نسخًا للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي باطل. ويذكّرنا هذا الموقف بالموقف اليوناني القديم الذي كان يرفض أيّ انزلاق طبقي فكلّ من يولد منتميًا إلى طبقة ما لا يحقّ له أن يتحوّل عنها. وهذا عينه ما يدافع عنه الفقيه والأصولي عندما يرفض شهادة العبد فهو يسهم في تكريس وضع العبودية وتأييده.

أمّا الأمر الثاني فيتمثّل بانزياح الموقف الفقهي والأصولي عن روح الرسالة القرآنية التي أكّدت احترام الذات البشرية، ويتجلّى هذا من خلال عدّ العبد المسلوبة شهادته إنسانًا ناقصًا لا تتوافر فيه قيمة المروءة التي فسّرها ابن منظور بكمال الرجولية والإنسانية والعفّة[31].

---

(28) المرجع نفسه، ج 2، ص 84.

(29) يقول الشاطبي: «وأمّا التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنّب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وهي جارية فيما جرت في الأوليات»، انظر: **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله درّاز، مج 1، ج 2 (بيروت: دار المعرفة، 1994)، ص 9.

(30) المرجع نفسه، ج 2، ص 570-571.

(31) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 13 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988) ص 61.

والملاحظ أنّ الفكر الإسلامي المعاصر شهد ردّة فعل نقدية على حصر مكارم الأخلاق ضمن المرتبة الثالثة من مراتب المصالح، وهي مرتبة تصنّف من حيث الحاجة إليها وأهمّيتها في أدنى مراتب المقاصد الشرعية بعد الضروريات والحاجيات، من ذلك مثلاً عدّ عمّار الطالبي مكارم الأخلاق ليست صنفًا من التحسينات مثلما رأى الأصوليون بل هي عصب شبكة العلاقات الاجتماعية لا يستقرّ لها قرار دون قيم أخلاقية تستند إليها الحياة الفردية والاجتماعية[32].

إنّ البرهان على الالتحام بين الفقه والأخلاق جليّ في البنية المعرفية لعلم أصول الفقه، يسندها قول الشاطبي بالمقصد الشرعي ركنًا مكينًا في التعليل الأصولي وهو ما يفتح باب تغلغل الأخلاق في الضروريات والحاجيات فضلاً عن التحسينات[33].

تعبّر هذه المواقف وغيرها عن وقوف ممثّل الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر على إشكالية الصلة بين الأخلاق والخطاب الأصولي والمقاصدي وهذا ما دفع محمد الطاهر بن عاشور إلى توسيع مفهوم المصالح التحسينية لتتجاوز المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي ولتتعدّى جوانب العبادات والأخلاق لتشمل كل الجوانب الاجتماعية والثقافية وغيرها[34].

انطلق الباحثون المعاصرون من آراء بن عاشور وبعده الفاسي وغيرهما من أعلام الفكر الإسلامي منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين لتكريس النزعة الأخلاقية في مقاصد الشريعة حتى عدّ التعريف الذي يوفي بحقيقة علم المقاصد هو باختصار علم الصلاح؛ إذ يجيب هذا العلم عن السؤال التالي: كيف يكون الإنسان صالحًا؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحًا؟ ومعلوم أنّ الصلاح قيمة خلقية بل هو بحسب طه عبد الرحمن القيمة التي تندرج تحتها جميع القيم الأخلاقية الأخرى[35].

3. منزلة الأخلاق ضمن الاستحسان

يمكن أن نلمس حضور الأخلاق في الاستحسان أصلاً فرعيًا للتشريع انطلاقًا من تعريفه. من ذلك قول الفقيه الحنفي السرخسي: «يقول الرجل: استحسنت كذا، أي اعتقدته حسنا، على ضدّ الاستقباح أو معناه طلب الأحسن للاتّباع الذي هو مأمور به»[36]. ولئن كان معنى عبارة «طلب الأحسن» مختلفًا

---

(32) عمّار الطالبي، «مقاصد الشريعة في المجتمع الإسلامي»، مجلّة **ثقافتنا**، العدد 9 (1427هـ)، نقلًا عن ملخص لهذه المقالة في موقع إيران والعرب، في: http://iranarab.com

(33) انظر لمزيد التوسّع: نورة بوحناش، مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، إشراف عبد الرحمن التليلي، السنة الجامعية 2006_2007، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، الجزائر، ص 120 وما بعدها.

(34) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: المطبعة الفنية، 1366هـ)، ص 307_308.

(35) طه عبد الرحمن، «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة»، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد 103 (2002)، شوهد في 2017/9/9، في: https://goo.gl/uAmtKS

(36) السرخسي، **المحرّر في أصول الفقه**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص 148.

عليه فإنّه يتضمّن المعنى الأخلاقي مثلما صرّح بذلك من عارض اعتماد النص القرآني لإثبات حجية الاستحسان. يقول الماوردي ردًّا على من اعتمد الآية «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (الزمر: 17-18): «والجواب الثالث أنّه محمول على ما جعل له من استيفاء الحق وندب إليه من العفو»[37].

هكذا فإنّ العفو معنى من المعاني التي فسّرت بها العبارة القرآنية فضلاً عن معانٍ أخرى كالمحكمات أو النسخ أو القرآن ذاته لكن المعنى الأخلاقي لا يمكن في نظرنا المتواضع أن يكون حجة ضدّ مثبتي الاستحسان، لأنّ المجتهد يمكن أن يستحسن بعقله ما يجده منسجمًا مع أخلاق الفضيلة والخير والتسامح على غرار العفو.

ويمكن عدّ الحديث الوحيد المعتمد في إثبات حجية الاستحسان وهو «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»[38] من علامات اتصال البعد الأخلاقي بالاستحسان. فما يراه المسلمون حسنًا يشتمل بالضرورة على ما يرونه صالحًا ونافعًا من الأخلاق والقيم، لكن من الأصوليين من رفض الاحتجاج بهذا الحديث لأنّه يفتح باب الاستحسان بالعقل والحال أنّ العقل لا دخل له في التشريع وفق التصوّر السنّي. وبالإمكان أن نقف على حضور البعد الأخلاقي من خلال مبحث حجية الاستحسان من الإجماع، فقد استدلّ الأصوليون في هذا السياق بإجماع الأمة على دخول الحمّام من غير تقدير الأجرة وعوض الماء ومدّة اللّبث. ويقوم هذا الاستحسان على أن التقدير في مثل هذا الفعل قبيح بسبب المشقّة التي تترتّب عليه، لذلك كانت المشقة سبب الرّخصة. ويستخلص من هذا المثال أنّ السلوك الاجتماعي كان يخضع لمحدّدات أخلاقية منها المرونة والسماحة تيسيرًا للمعاملات الاجتماعية[39].

لكنّ مبدأ التيسير لا يقتصر على المستوى الاجتماعي بل هو مبدأ عام يخصّ الدين كلّه لذلك شرّع الفقه الحنفي استخدام الاستحسان لكونه اتّباعًا لأصل في الدين هو ترك العسر لليسر لذلك نلفي السرخسي يقرّر بعد استعراض تعريفات الاستحسان أنّ حاصلها «أنّه ترك العسر لليسر. وهو أصل في الدّين قال الله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (البقرة: 185)[40]. هكذا ساهم الاستحسان في وصل الفقه الحنفي مع الواقع ممّا جعله يتّسم بالمرونة والإنسانية متجسّمة في الإشفاق على السّارق الذي قطعت يده ورجله عقابًا له على سرقتين قام بهما لذلك يستخدم الاستحسان لتعطيل

(37) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، **أدب القاضي**، تحقيق محيي هلال سرحان، ج 1 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971)، ص 655-656.

(38) أحمد بن حنبل، **المسند**، **موسوعة السنّة**، **الكتب السنة وشروحها**، ج 1 (تونس/ إسطنبول: دار سحنون/ دار الدعوة، 1992)، ص 379.

(39) راجع قول نجم الدين الطوفي في هذا المجال: «وأمّا مسألة الحمّام أي استحسانهم دخول الحمّام بغير الأجرة ونحو ذلك، فسومح فيه لعموم مشقة التقدير، إذ يشقّ جدًّا أن يجعل في الحمّام صاع يقدّر به الماء وبنكام (آلة يقدّر بها الزمان) يقدّر به الزمان أو نحو ذلك [...] فوقع الاصطلاح على رفض ذلك لتعذّره ثم يعطى الحمّامي عوضا عن ذلك»، انظر: **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، ص 196.

(40) شمس الدين السرخسي، **المبسوط**، ج 10 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1906-1913)، ص 145.

النص عند قيام هذا السارق بسرقة ثالثة فلا يقطع عضو من أعضائه وإنّما يحتفظ به في السجن حتى يتوب[41].

ولئن كان الاستحسان يؤدي وظائف حيوية في تطوير الفقه الإسلامي لأنّه يشجّع على المرونة في المعاملات وإعمال العقل في النصوص والنوازل وإقرار العدل بين الناس وتجنّب الخضوع الأعمى للنصوص الدينية، فإنّه قد أفرغ من مضمونه عبر التاريخ بسبب إدماجه ضمن مصادر التشريع المعترف بها وحرمانه من وضع الأصل التشريعي المستقل. فأضحى عدولاً عن قاعدة أقرّت بالقياس إلى قاعدة أخرى، وعدّ بهذا نوعًا من أنواع الترجيح وأداة للتأويل أكثر منه مصدرًا للتشريع[42].

وانتبه فريق من الدارسين المعاصرين إلى أهمية أصل الاستحسان وأبعاده الأخلاقية والمقاصدية ذات النفع للبشر فشبّهه بعضهم بما هو معروف عند رجال القانون باسم الاتجاه إلى روح القانون وقواعده العامة الكلية[43] في حين عدّه آخرون قريبًا من مفهوم العدل في القانون الغربي[44].

4. العرف والأخلاق

ترتبط الأخلاق بالعرف انطلاقًا من مفهومه اللغوي فهو بحسب ابن منظور «كلّ ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه»[45]. ولئن كان هذا التعريف دالاً على معنى وحيد أخلاقي في مصطلح العرف، فإنّ التعريفات الأصولية وسّعت هذه الدلالة لتشمل «ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة»[46]. والواضح أنّ مبتغى صاحب هذا التعريف إخراج العبادات من المجال الذي يشمله العرف، إلا أنّه يفتح الباب على كلّ المعاملات التي ترتبط حتمًا بالأخلاق الحاكمة لهذه المعاملات.

وقد تتماهى الأعراف مع الأخلاق وتشترك معها في طابع التحوّل والنسبية فالعادة أو العرف قد تكون عامّة أو خاصّة وكذلك الأخلاق «العادة غلبة معنى من المعاني على الناس، وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالحاجة للغذاء والتنفّس في الهواء وقد تكون خاصّة ببعض البلاد كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للإسلام [...] فهذه العادة يقضى بها عندنا»[47].

وما يعضد ما نذهب إليه التأويل الأخلاقي للعرف في الآية الوحيدة تقريبًا التي اعتمدت لإثبات حجية هذا الأصل التشريعي الفرعي، وهي ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف:

(41) يقول المرغيناني في هذا الصدد: «ويقطع يمين السارق من الزند ويحسم فإن سرق ثانيًا قطعت رجله اليسرى، فإن سرق ثالثًا لم يقطع وخلد في السجن حتى يتوب. وهذا استحسان، ويعزّر أيضًا ذكره المشايخ»، انظر: أبو الحسن المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدئ** (كراتشي-باكستان: منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1417ه)، ص 184.

(42) انظر: Bernard Weiss, «Interpretation in Islamic Law, theory of Ijtihad,» *The American Journal of Comparative Law*, vol. 26, no. 2 (Spring 1978), p. 202.

(43) وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، 1986)، ص 739.

(44) راجع: Abdul Hannan, *Usul al Fikh Made Easy: Principles of Islamic Jurisprudence* (Create Space Shah Independent Publishing Platform, 2016), pp. 25-26.

(45) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 9، ص 155.

(46) منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، **قواطع الأدلّة في الأصول**، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 29.

(47) أحمد بن إدريس القرافي، **شرح تنقيح الفصول** (دمشق: دار الفكر، 1973)، ص 440.

199) وتجلى هذا المعنى لدى الطبري، فقد اختار أن يكون محتوى العرف أخلاقيًا ممتزجًا بالأمر الديني، فهو في نظره المعروف في كلام العرب، وهو متصل بقيم كثيرة[48].

هكذا عبّد الطبري للمفسّرين طريق فهم معياري إيجابي للفظ العرف والآية عامة فأضحت لديهم جامعة لمكارم الأخلاق متضمّنة قواعد الشريعة وحسناتها حتى لم يبق فيها حسنة إلا أوضحتها ولا فضيلة إلا شرحتها على حدّ عبارة ابن العربي[49].

والظاهر أنّ أهمّ خاصية للعرف وهي الحركة والتغيّر ترجع أساسًا إلى دافع أخلاقي يتمثّل بالرفق بالناس والتخفيف عليهم. وقد أدرك فريق من الفقهاء الحنفية خاصة هذا المعنى فأعلن بعضهم أنّ كثيرًا من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغيّر عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان.

ولئن كانت وظيفة العرف إيجابية في هذا المستوى لأنّه يجعل الأحكام متغيّرة وغير جامدة فإنّه كثيرًا ما اضطلع بوظائف سلبية تتمثل خاصة بتبرير الأوضاع السائدة وتكريس الأخلاق التمييزية المهيمنة على المجتمع وعدّها أخلاقًا وعادات حسنة لفرض رضا كل الفئات بها على غرار عدّ ابن رشيق المالكي (ت. 632هـ) «من جملة محاسن العادات أن لا تباشر المرأة عقد النكاح»[50].

وقد اضطرّ الأصوليون والفقهاء تحت ضغط النوازل والقضايا الجديدة إلى الرجوع إلى العرف محاولين امتصاص قسم كبير منه والسعي إلى تقنينه[51]. لذلك جعلوا للعرف سلطة على مجالات كثيرة في الواقع الإسلامي ودعوا إلى تغيّر الأحكام والفتاوى بحسب تغيّر الأعراف. لكن بحكم بطء التغيّرات الاجتماعيّة ظلّت الأعراف المتحكّمة في الواقع محافظة عبر القرون على طابع التمييز بين الفئات الاجتماعيّة وبين الأجناس والألوان، ولم يسع الفقهاء والأصوليون إلى تغيير هذا الوضع وإنّما أسبغوا عليه المشروعيّة حفاظًا على امتيازاتهم وحرصًا على عدم المواجهة مع السلطة السياسية وتجنّبًا لخلخلة النظام الاجتماعي ممّا قد يهدّد المؤسسة الدينية.

ومن أمثلة تغليب الواقع متجسمًا في مبدأ الضرورة على القاعدة الشرعية ما حدث من تطوّر مهمّ في مسألة الشهادة في القرنين السادس عشر والسابع عشر[52].

---

(48) ومن المعروف «صلة رحم من قطع وإعطاء من حرم والعفو عمّن ظلم وكلّ ما أمر الله به من الأعمال أو ندب إليه فهو من العرف»، انظر: الطبري، **تفسير الطبري**، ج 6 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 154.

(49) محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، **أحكام القرآن**، ج 1 (بيروت: منشورات محمد علي بيضون ـ دار الكتب العلمية، 2002)، ص 339.

(50) الحسين بن رشيق، **لباب المحصول في علم الأصول**، ج 2 (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2001)، ص 467.

(51) راجع: Houari Touati, « La loi et l'écriture : *fiqh*, *'urf* et société au Maghreb d'après les *Ajwiba* d'Ibn Nasir (1085-1674),» *Annales Islamologiques*, no. 27 (1993), p. 108.

(52) تجلى ذلك من خلال قبول العلماء شهادة اللفيف (وهي مجموعة من اثني عشر شخصًا على الأقل) حجّة شرعية من دون أن يكونوا بالضرورة عدولًا. ويبرّر هذا العرف بالضرورة؛ وهي غياب العدول خاصة في المناطق الريفية، انظر: عبد العزيز جعيط، **الطريقة المرضية في الإجراءات على مذهب المالكيّة** (تونس: مطبعة النهضة، 1926)، ص 171ـ178.

أزمة القيم في المنظومة الأصولية وانبثاق الحاجة إلى التجديد

لا يمكن لمن له اعتقاد راسخ في علوية أصول الفقه وفي مصدرها الإلهي أن يقرّ بوجود أزمة قيم في المنظومة الأصولية الفقهية لأنّ الوعي بالأزمة يفترض جملة من الشروط الذهنية من أهمّها التحلّي بالفكر النقدي والتخلّص من الاعتقاد بامتلاك الحقيقة. وهذا الوعي المخصوص ليس وليد العصر الحديث؛ فقد برز منذ القرون الأولى للهجرة وتجلّى من خلال الفرق أو العلماء الذين أنكروا حجية بعض الأصول بسبب قيامها على تصوّرات نخبوية إقصائية لغير السنّيين.

ويمكن أن نعدّ إبراهيم النظّام المعتزلي من أهمّ النماذج التي تمثّل هذا الاتجاه النقدي فقد أنكر حجية كلّ الأصول ما عدا القرآن. وتخبر مبرّراته عن أزمة القيم التي أثارت حنق غير السنّيين. فقيمة القيم عند النظّام هي الإيمان بقدرة العقل البشري لذلك فكلّ ما يناقض معطيات العقل والمنطق السليم يعدّ في نظره مرفوضًا.

لا يجد النظّام حرجًا في نقد رواة الأخبار فهم في نظره غير معصومين من الخطأ وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإجماع فإنّ من دواعي العسر في تصوّره عدم الثقة بقول المجتهد وفتواه فهو في نظره يجوز أن يكون أبطن أمرًا وأظهر خلافه لأنّه غير معصوم من الكذب[53]. والطريف في استدلال النظّام توصّله إلى نسبية الحقائق والأخلاق البشرية التي تتغيّر ولا تستقرّ على حالة واحدة[54]. وهذا ما يجعل التسامح مع مختلف الآراء ضرورة في المجتمع حتى تتعايش كلّ فئاته ومذاهبه. لذلك لا يستغرب إنكار النظّام وفريق من المعتزلة حجية الإجماع بتصوّره السنّي النخبوي الذي يقصره على العلماء السنّيين ويقصي منه غيرهم.

ولئن كان الوعي بأزمة القيم في منظومة أصول الفقه ناشئًا في القديم عن انحرافها عن القيم الإيجابية في النصّ القرآني كالمساواة والعدل والشورى والتكافل، فإنّ هذه الأزمة تعمّقت في العصر الحديث لسبب إضافي هو ابتعاد كثير من المواقف والآليات الأصولية عن القيم الحديثة وعن منظومة حقوق الإنسان. وهذا ما جعل بعض العلماء المسلمين يرى أنّه لا مناص من التلاؤم مع الوضع الجديد لمواجهة التحدّيات التي تواجهها المنظومة الأصولية.

بناءً على هذا، برزت مساعي هؤلاء العلماء لتجديد النظر في أصول الفقه بما في ذلك النص القرآني، ففي مسألة تعدّد الزوجات مثلا ظلّ الإجماع منعقدًا على مدى العصور على حلّية هذا التعدّد ولم يقع الاعتراض على هذا الأمر إلا في الفكر الإسلامي الحديث لأنّ القيم الحديثة وفي صدارتها المصلحة العامّة والجماعية المقدّمة على المصلحة الفردية ترسّخت في أذهان ممثّلي هذا الفكر منذ القرن التاسع

---

(53) راجع: أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، ج 2 (الرياض: مكتبة المعارف، 1984)، ص 67.

(54) يقول النظّام: «النوع الرابع من العسر إنّه لو تصوّر إطباقهم على الصدق فمن أين نعلم أنّهم ثابتون عليه؟ ولعلّه رآهم على حال واعتقاد ثم زال فقد يكون الرجل على مذهب ثم ينتقل إلى غيره»، المرجع نفسه، ص 69.

عشر، خاصة أنّ حلية التعدّد رافقتها أخلاق سلبية كثيرة كالظّلم والجور. وبناءً عليه، رأى محمّد عبده «أن غاية ما يستفاد من آية التحليل[55] إنّما هو حلّ تعدّد الزوجات إذا أمن الجور وهذا الحلال هو كسائر أنواع الحلال تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى من المنع والكراهة وغيرهما بحسب ما يترتّب عليه من المفاسد والمصالح»[56].

إنّ القيم الحديثة ومنظومة حقوق الإنسان لم تخترق الفهم التقليدي للقرآن فحسب، وإنما اخترقت أيضًا فهم النص التأسيسي الثاني للإسلام وهو الحديث النبوي ذلك أنّ فريقًا مهمًا من الباحثين أدرك أنّ إدارة الظهر لهذه القيم والحقوق الحديثة لن تؤدي إلا إلى عزل الإسلام عن الواقع الحديث ومكتسبات العصر. ويمكن أن نتوقف في هذا الشأن عند مسألة المشاركة السياسية للمرأة وحقها في تولّي رئاسة الدولة، فقد تمّ إقصاؤها قديمًا من هذه المشاركة اعتمادًا على الإجماع وعلى حديث «لن يُفلِحَ قومٌ ولَّوا أمرَهُمُ امرأةً»، ووقع العمل بهذا الحديث عبر العصور لأنّ التاريخ الإسلامي لم يحدث فيه أن تولّت امرأة منصب الخلافة.

لكن تحت ضغط القيم الحديثة خاصة قيمتي حرية المرأة والمساواة بين الجنسين اضطر الباحثون المسلمون إلى إعادة النظر في فهم هذا الحديث؛ فرأوا أنّه وارد في سياق مخصوص هو الإخبار والبشارة للمسلمين بأنّ حكم فارس سينهار وأنّه نظرًا إلى ذلك لا يندرج في إطار استنباط الحكم الشرعي منه. وعدّوا هذا الحديث ظنّيًا من جهة السند، لذلك لا يصلح أساسًا لمنع المرأة من الإمامة العامة. والمستخلص من القراءة التاريخية للحديث على غرار ما قامت به الباحثة المغربيّة فاطمة مرنيسي، أنّه برز في سياق الفتنة الكبرى لمعارضة خروج عائشة أثناء معركة الجمل من بيتها وهي المأمورة مثل زوجات النبي بالحجاب[57].

وقد ساهمت القيم الحديثة في خلخلة كثير من أركان نظرية الإجماع الأصولية من ذلك:

أ. مفهوم الإجماع: أدّى تأثّر المصلحين بقيمة المساواة الحديثة إلى إعادة النظر في مفهوم الإجماع الذي كان مقتصرًا على العلماء؛ فحاول بعض المحدثين تشريك العوام فيه، من ذلك عدّ عقول الأمّة بخاصتها وعامتها عقولًا قيّمة وهو معنى كونها وسطًا وأنّ «العامة تأخذ نصيبًا من العصمة فيما هو من خصائصها وهو الجزء النقلي فقط»[58].

ب. حجية الإجماع: أدّى تسرّب القيم الحديثة إلى الفكر الإسلامي الحديث فضلًا عن التأثر ببعض الآراء الاعتزالية القديمة إلى اتخاذ فريق من ممثلي هذا الفكر موقف رفض عصمة الإجماع، ومنهم محمد توفيق صدقي (ت. 1920) الذي يقول: «لم يرد في القرآن أنّ المؤمنين لا يخطئون أو أنّ طريقهم

(55) المقصود الآية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾، (النساء: 3).

(56) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، ج 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 86.

(57) فاطمة مرنيسي، **الحريم السياسي**، ترجمة عبد الهادي عباس، ط 2 (دمشق: دار الحصاد، 1993)، ص 76.

(58) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج 2 (تونس: دار سحنون للنشر، 1997)، ص 20.

واحد لا يسيرون في طريق الباطل والذي نعلمه أنّ المؤمنين يجوز عليهم جميعًا الخطأ»[59]. والواضح تأثّر هذه الأفكار بقيم العصر الحديث وفي مقدمتها نسبية الحقيقة وتعددها واحترام حق الاختلاف والإيمان بقدرة الأفراد والأمم على التفكير المستقل وغير المقيّد بالضرورة بالماضي وبالمرجع.

ج. شروط أهل الإجماع (من يحق لهم المشاركة في الإجماع): اشترطت نظرية الإجماع الأصولية أن يكون أهل الإجماع من المجتهدين أي من الفقهاء الذين تتوافر فيهم صفات خاصة ذاتية وعلمية وأخلاقية إلا أنّ القيم الحديثة فرضت على فريق من علماء الإسلام تجديد النظر في ماهية أولي الأمر، فمحمد عبده رفض المقياس الديني في اختيار أهل الإجماع واتجه في طريق ما يمكن وصفه بعلمنة الإجماع من خلال مسارين:

ـ إعادة تعريف أولي الأمر بما يقلّص سلطة علماء الدين ويدمج تحت تأثير فكرة الديمقراطية التمثيلية الأمراء والحكّام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة[60].

ـ إعادة النظر في مشمولات أولي الأمر وإخراج مسائل العبادات من مجال نظرهم، فقد ضبط عبده شروط أولي الأمر، ومنها شرط ينصّ على أن يكون ما يتفق عليه أولو الأمر من المصالح العامة. وأمّا العبادات وما كان من قبل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحلّ والعقد بل هو ممّا يؤخذ عن الله ورسوله فقط. يعبّر هذا الموقف عن تأثر المصلحين بالقيم الديمقراطية الحديثة التي تمنح للشعوب ولإرادتها في تقرير مصيرها منزلة جليلة، وهذا ما جعل بعض الباحثين الغربيين يرى أنّه «عندما أوّل الفكر الإصلاحي الإسلامي الإجماع بمعنى الإرادة الشعبية لجماعة ذات سيادة هدّد بعنف المعنى التقليدي للإجماع المحدود والمرتبط بمعطيات الوحي»[61].

د. من القواعد ضمن نظرية الإجماع التي تأثرت بالقيم الحديثة:

ـ قاعدة منع نسخ الإجماع بإجماع لاحق: تعدّ هذه القاعدة التي يشدّد عليها أغلب علماء أصول الفقه، من أهمّ تجلّيات غياب قيمة الحرية في نظرية الإجماع الأصولية. وما يساق لتبرير هذا الموقف برهان عصمة الأمّة. فالعصمة تقتضي منع نسخ الإجماع والشريعة إعلاء لشأنها وتمييزًا لها عن شريعة غيرها من الأمم من أصحاب الأديان الأخرى التي لم تختصّ بالعصمة وكان النسخ جائزًا لها وواقعًا بالشريعة الإسلامية.

ومن الواضح أنّ هاجس الأصوليين الذي يبرّر موقفهم هذا الخشية من التغيّر الذي يمكن أن يطرأ على أحكام الشرع فينزع عنها طابع الثبات والديمومة والحفظ.

وإذا كان الأمر على هذا النّحو في الفكر الأصولي القديم فكيف كان تعامل الفكر الإسلامي الحديث مع هذه المسألة؟ لقد شهد الفكر الإسلامي الحديث التخلي عن هذه القاعدة لدى كثير من ممثليه

(59) محمد توفيق صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده»، **مجلة المنار** (1907)، ج 12، ص 918.

(60) عبده، ج 5، ص 238.

(61) Henri Laoust, *Les shii'smes dans l'islam* (Paris: PAYOT, 1965), p. 385.

على غرار محمد عبده، فقد كان من المؤيّدين لفكرة نسخ إجماع لاحق لإجماع سابق إذا لم يكن ممكن التطبيق في ظلّ الظروف الطارئة[62]. والمقصود بالنسخ هنا مسائل الدنيا لا مسائل الدين. وهذا ما أكّده رشيد رضا، فهو إن احتفظ بالموقف الأصولي القديم في المسائل الدينية التي وقع حولها إجماع، فإنّه أجاز في الأمور الدنيوية إعادة النظر في الإجماع السابق. يقول: «وللمتأخّرين منهم (الأمّة) أن ينقضوا ما أجمع عليه من قبلهم بل وما أجمعوا هم عليه إذا رأوا المصلحة في غيره، فإنّ وجوب طاعتهم (أولو الأمر) لأجل المصلحة لا لأجل العصمة [...] والمصلحة تظهر وتختفي وتختلف باختلاف الأوقات والأحوال. وهذا غير ما حظره السلف من مخالفة الإجماع الذي كانوا يعنون به ما جرى عليه الصحابة وكذا التابعون من هدى الدين بغير خلاف يصحّ عن أحد من علمائهم»[63].

وهكذا وقف رشيد رضا إلى جانب تحرير الاجتهاد من ربقة الماضي لأنّه أدرك بحكم حسّه النّقدي التاريخي أنّ الإجماع الملزم لا يكون كذلك إلا لاستناده إلى المصلحة لا إلى العصمة. وبذلك يسبغ على الإجماع طابعًا حيويًا وحركيًا يجعله صنوًا للاجتهاد البشري المتطوّر وفقًا للزمان والمكان ويخلع عنه أردية القداسة التي غلّف بها من خلال مبدأ العصمة إلا أنّ رشيد رضا لم يجرؤ على الرغم من ذلك على الاقتراب من المنطقة المحظورة، إجماع الصحابة، فأعلن أنّ موقفه لا يقصد به هذا الصنف من الإجماع.

1. الأثر العملي الفقهي لتوسيع دائرة الإجماع

أدّى ضغط القيم الحديثة إلى خلخلة نظرية الإجماع من خلال إعادة النظر في كثير من قواعدها ومرتكزاتها النظرية وترتبت على ذلك نتائج عدّة على المستوى الفقهي العملي شملت مستويات متنوعة ومنها مستوى الحدود أو العقوبات على غرار حدّ الردّة. وقد اصطدم المدافعون عن حرية الاعتقاد، وهي حق أساسي من حقوق الإنسان الحديثة، بهذا الحدّ الذي ينصّ على وجوب قتل المرتدّ. ووظّفت مصادر التشريع ومنها الإجماع لتأصيل هذا الحدّ.

وعارض كثير من ممثلي الفكر الإسلامي الحديث هذا الإجماع وسعوا إلى تغييره من ذلك مثلاً أنّ محمد توفيق صدقي يرى أنّ القرآن يغيب فيه أيّ أمر بقتل المرتدّ في مقابل حضور نصوص فيه تعضد حرية الاعتقاد. يقول: «وأمّا قتل المرتدّ لمجرّد ترك العقيدة فهذا ما يخالف القرآن الشريف»[64] ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغيِّ﴾ (البقرة: 256). ويحتجّ أيضًا بالآية ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: 29).

ولئن كان هذا الموقف خروجًا عن الإجماع السائد في الفكر الإسلامي عبر العصور، فإنّه لا يعدّ قطعًا نهائيًّا معه، لذلك فإنّه لم يتّهم المسلمين بالاضطهاد الديني بسبب قيامهم بقتل المرتدين في بعض

(62) رشيد رضا، **تفسير المنار**، ط 2، ج 5 (بيروت: دار الفكر، 1973)، ص 139.

(63) المرجع نفسه، ج 5، ص 170.

(64) المرجع نفسه، ص 520.

المناسبات بل حاول تبرير ما حدث بضعف المسلمين وقلّة عددهم بالنسبة إلى أعدائهم أو بسبب قيام المرتدّين بإلحاق الأذى بهم.

وممّا ترتب على اختراق القيم الحديثة المسائل المجمع عليها أيضًا تجديد النظر في الموقف من الرق، فمن الواضح بالنسبة إلى الناظر في المدونة الأصولية أن يلاحظ البون الشاسع بين رؤية ممثليها لفئة الرقيق ورؤية المحدثين في عصرنا، فانطلاقًا من تعريف الرق نقف على موقف استنقاص العبد وعلى حرمانه من حقه في المساواة مع غيره من الناس. ويعرّف في هذا السياق الفقيه والأصولي الحنفي الخبازي (ت. 691هـ) الرق بأنه: «عجز حكمي شرع جزاء في الأصل لكنّه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية، به يصير المرء عرضة للتملّك والابتذال»[65].

وما يستدعي التوقف في هذا التعريف الفقهي مناقضته قيمة المساواة في العصر الحديث، لأنّ المقصود بالعجز الحكمي عدم أهلية العبد في نظر الشريعة لكثير مما يملكه الحرّ كالشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك. وفضلاً عن ذلك يتناقض هذا التعريف مع قيمة أساسية في العصر الحديث هي حرية الاعتقاد، وهو ما يتجلى من خلال معاقبة الكافر على كفره من خلال استرقاقه. لذلك ذكر الخبازي في تعريفه السابق أنّ الرقّ شرّع في الأصل جزاء للكفر. ويقوم هذا التصور على نظرة مركزية للإسلام يهمش من خلالها من لا يؤمن بهذا الدين عند بلوغه إليه ويقع إخراجه من دائرة البشر ويجوز بمقتضى ذلك استعباده[66].

وبناءً على هذا، كرّست المؤسسة الدينية عامة والمدونة الأصولية الفقهية بخاصة موقف تفضيل الحر على العبد حتى عدّت أفضلية الحر على العبد قاعدة من القواعد التي يقوم عليها الفقه الإسلامي[67].

والظاهر أنّ التغيير الجذري في النظرة الفقهية إلى العبد والعبودية لم يحدث إلا في العصر الحديث تحت ضغط القيم الحديثة التي تؤكد كرامة الإنسان وحريته والمساواة بين كل البشر مهما اختلفت ألوانهم وأعراقهم ومعتقداتهم، ومن ذلك أنّ قرار إلغاء الرق في تونس سنة 1846 في عهد أحمد باي وافق عليه المفتي المالكي إبراهيم الرياحي (ت. 1266هـ/ 1850م) والمفتي الحنفي محمد بيرم الرابع (ت. 1278 هـ/ 1862م).

ولا شكّ في أنّ هذه الآراء تنمّ عن تشبع بالقيم الحديثة يدفع إلى رفض ما يتناقض معها من مواقف أصولية وفقهية لأن كل منظومة تشريعية تحكم على نفسها بالجمود والانقراض إن لم تنسجم مع عصرها.

(65) المرجع نفسه، ص 374.

(66) يقول التفتازاني في هذا السياق: «وأما سبب عروضه فالأصل فيه هو أن الإنسان إذا امتنع عن قبول تكليف الشارع بعد بلوغه إليه وعاند فيه، فقد ألحق نفسه بالبهائم والجمادات الخالية عن العقل الذي هو مناط إدراك دلائل الوحدانية وتصديق المعجزات. وإذا كان على تلك الصفة فقد استحق أن تجري عليه أحكام ما تشبه به ولذلك أساغ الشارع في حقه حكم غير الإنسان من كونه مملوكًا لا مالكًا»، انظر: محمد بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، في: المنصف بن عبد الجليل وكمال عمران، **محمد بيرم الخامس، بيبليوغرافيا تحليلية مع ثلاث رسائل نادرة** (قرطاج/ تونس: بيت الحكمة، 1989)، ص 294.

(67) Mohamed Charfi, *Islam et liberté, le malentendu historique* (Alger: Casbah Editions, 2000), p. 121.

2. المخرج المقاصدي: هل هو حل لتجاوز أزمة القيم في أصول الفقه؟

رأى لفيف من العلماء المسلمين منذ بدية عصر النهضة الإسلامية حديثًا أنّ التسلح بالفكر النقدي هو السبيل الوحيدة للخروج من وضع الجمود الذي أضحت العلوم الإسلامية تعانيه، وبناءً على هذا نظر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت. 1393هـ/ 1973م) في أسباب جمود العلوم الإسلامية ومنها علم أصول الفقه. وحصر خمسة أسباب تقف وراء الاختلال في تعاطي هذا العلم وهي توسيع العلم بإدخال ما لا يحتاج إليه فيه، وتدوين قواعد الأصول بعد تدوين الفقه ممّا أدّى إلى التعارض بين تلك القواعد وبين فروع الفقه، وتضمن العلم مسائل لا طائل منها، والغفلة عن مقاصد الشريعة وغلق باب الاجتهاد وتحجير النظر(68).

وتوسّع هذا الشيخ التونسي في موقفه الناقد علم أصول الفقه في كتابه «مقاصد الشريعة» فذكر طغيان الاختلاف في مسائله بين العلماء وبيّن تركيزهم على الألفاظ لاستنباط الأحكام منها مقابل غياب الاهتمام بمقصد الشريعة وحكمتها. وتطرّق إلى غياب الطابع القطعي في مسائله وتضخّم الظن فيه على الرغم من محاولة بعض القدامى إثبات قطعية مسائل أصول الفقه. يقول: «وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي (ت. 790هـ) في المقدّمة الأولى من كتاب «الموافقات» الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل»(69).

هكذا وقف الشيخ التونسي على أنّ غياب الأبعاد الأخلاقية المقاصدية من أصول الفقه علّة جوهرية من العلل التي أصابت علم أصول الفقه لانسياق العلماء وراء استخلاص الأحكام من الألفاظ لذلك حاول إدماج مقاصد جديدة تتمثل ببعض القيم وحقوق الإنسان الحديثة على غرار الحرية لكنه ظلّ محكومًا بالأسيجة الدينية التي تربّى عليها وعلى رأسها النصوص الدينية التي لم يستطع تجاوزها ومن ذلك قيمة حرية الاعتقاد، يقول: «أما حرية اعتقاد المسلم فهي محدودة له بما جاء به الدين الإسلامي مما تتكون جامعة المسلمين بالاتفاق على أصوله». ولا يدلّ هذا المفهوم في نظرنا على الحرية وإنما يدل على عكسها وهو تسييج معتقد المسلم وسلوكه. وبناءً على هذا لم يسمح الشيخ بحرية الخروج عن الدين مثلما تقتضي حرية المعتقد في تصورها الغربي، لذلك ردّد الموقف القديم من المرتدّ الذي ينصّ على استتابته ثلاثة أيام «فإن لم يتب قتل تطهيرًا للجامعة من عروق الأدواء المهلكة لها»(70).

وجاراه علاّل الفاسي في موقفه، فلئن احتفظ بكامل مضمون المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإنه أسقط مسألة واحدة هي حرية تغيير الدين أو المعتقد.

إذًا، فمع أنّ رائدي الفكر المقاصدي في العصر الحديث وإن أدخلا القيم والحقوق الحديثة ضمن مقاصد الشريعة، فإن عملهما ظلّ محكومًا بحدود كثيرة وارتهن نتيجة ذلك بأطر المعرفة التقليدية والقيم السائدة. لذلك كان بن عاشور مثلاً في المجالات التي طبق المقاصد عليها كأحكام العائلة

(68) محمد الطاهر بن عاشور، **أليس الصبح بقريب** (القاهرة: دار السلام ـ مؤسسة دار سحنون، 2006)، ص 177.

(69) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص 6.

(70) المرجع نفسه، ص 161.

والقضاء والشهادة عالة على التراث الفقهي وظلّ نمط المجتمع لديه مماثلاً للمجتمع الإسلامي الوسيط(71).

الخاتمة

إنّ الجهد المتواضع الذي قمنا به في ورقتنا هذه يخبر في تقديرنا أنّ مبحث الأخلاق في الفكر الأصولي الفقهي جدير بالدراسة وإن همّش في أغلب البحوث الدائرة على القضايا الأصولية.

فالنتيجة الأولى لعملنا تتمثل بالضرورة الحيوية لفتح ملف الصلة بين الأخلاق والأصول تحليلاً ونقدًا في ضوء مكتسباتنا المعرفية والمنهجية الحديثة.

أمّا النتيجة الثانية لعملنا فهي البرهنة على طابع الحركة والتغير والنسبية التي تتسم بها القيم والأخلاق التي تنهض عليها أصول الفقه؛ فلئن سعت المنظومة الأصولية إلى تحصين القيم التي تقوم عليها من خلال الإيهام بثباتها وقداستها وتعاليها، فإنّ القراءة التاريخية النقدية لهذه القيم مكّنت منذ القديم من بيان تاريخيتها وطابعها البشري؛ وهو ما تجلّى من خلال الاختلاف في مفاهيم هذه القيم وفي المعايير التي تقوم عليها فلا شكّ في أنّ هذه القيم كالأعراف والمصالح والمستحسن والمستقبح تتحول درجات القبول بها ومستويات صحتها وفقًا للزمان والمكان والثقافة وغيرها من العوامل التاريخية، وهو ما يعدّ علامة من علامات طابعها النسبي.

والظاهر أنّ التفطن إلى نسبية القيم ليس خاصًا بالفكر الإسلامي؛ ففي الفكر المسيحي نجد ما يضاهي هذا الرأي من قبيل موقف الفيلسوف الفرنسي مونتاني Montaigne في القرن السادس عشر فقد انتقد دعوى كونية الأخلاق المسيحية عادًّا قوانين الفكر التي يقال إنّها طبيعية تنشأ من العرف، وتوصل إلى هذا الرأي بعد جهد بذله في نقد المركزية العرقية أو الاعتقاد في أنّ الثقافة الذاتية أرقى من الثقافات الأخرى وأنّها ينبغي أن تكون نتيجة ذلك المعيار الذي تقاس به كل الثقافات الأخرى ومعتقداتها وسلوكها الأخلاقي(72).

بناءً على هذا، يترتب على عملنا استنتاج نفي عصمة أيّ فرد أو جماعة بعد وفاة الرسول، وكل المحاولات التي ظهرت لتحقيق هذه العصمة وتأصيلها دينيًا من خلال وصلها بالنصوص المقدسة وجدت دائمًا من يعارضها وينقدها حتى داخل الدائرة السنية فالإقرار بالعصمة نفي لإنسانية الإنسان الخطّاء دائمًا وأبدًا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الصدق فلا يوجد صدق مطلق ولا صادق على الدوام والكذب غير مستحيل على كل راوٍ للخبر. وقد تجاوز الزمن المعايير الأخلاقية للرواة والمخبرين لأنّ الاهتمام بنقد مضمون الخبر أضحى مقدّمًا على نقد ناقلي الخبر لأنّ الضمانات الأخلاقية ليست كافية لرواية خبر صادق حتى إن توافرت النية الصادقة لذلك.

(71) نور الدين بوثوري، مقاصد الشريعة: **التشريع الإسلامي بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 36.

(72) Michel de Montaigne, *Internet Encyclopedia of Philosophy,* accessed on 10/10/2016, at: https://goo.gl/RbJR5r

تتمثّل النتيجة الثالثة لعملنا بالبرهنة على أنّ القيم والأخلاق التي دافع عنها الأصوليون تخدم مصلحة العلماء والخاصة في المقام الأول لأنّ اهتمامها انصبّ أساسًا على تبرير القيم السائدة وهي غالبًا ما كانت متوارثة من فترة ما قبل ظهور الإسلام، وهذه الوظيفة التبريرية التي اضطلعت بها المدوّنة الأصوليّة تعدّ وظيفة أيديولوجية شملت كلّ مستويات الواقع خاصّة المستوى الاجتماعي والسياسي والتشريعي حتى عدّت أصول الفقه أيديولوجيا تبريرية. ويتأتى التبرير الأصولي من كون أصول الفقه فنًّا لاحقًا وتابعًا للفقه لذلك سعى الأصوليون إلى وضع ضوابط وقواعد للنظر الفقهي من ناحية وإلى الدفاع عن حلول الأجيال الأولى من المسلمين والبحث لها عن مبررات من ناحية ثانية[73].

وتتمثل النتيجة الرابعة التي أفضى إليها بحثنا بعدّ المواقف التمييزية ضد العبيد وغير السنيين والعامة والنساء غير متسقة مع روح الرسالة الإسلامية التي تصرّح أنّ مقياس التفاضل بين المسلمين هو التقوى لا الانتماء الاجتماعي، كما أنّه بعيد عن قيم الحداثة التي أرست المساواة بين جميع أفراد المجتمع على أساس اشتراكهم في المواطنة. وقد أدرك علماء عصر النهضة الإسلامية تحت تأثير القيم الحديثة أنّ المواقف الأصولية القائمة على قيم عدم المساواة والتمييز على أساس الدين أو المذهب أو اللون أو اللغة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى غربة المنظومة الأصولية عن الواقع الحديث ومن ثم خروجها عنه وموتها تدريجيًا لأنّ حلولها ستكون غير مواكبة للعصر لذلك كان الحلّ في نظرهم اعتماد المصالح والمقاصد لكن مواقفهم ظلت غير قادرة على اختراق كثير من المسائل التي عدّت من قبيل الممنوع التفكير فيه بسبب التباسها بالمقدس نصًا وإجماعًا. ومع ذلك فإنّهم وجهوا من بعدهم إلى أمرين أساسيين على الأقل في تقديرنا؛ يتمثل أولهما باعتماد المنهج التاريخي النقدي لمقاربة الفكر الإسلامي وترتب على ذلك تغيير النظرة إلى النقد الذي أصبح يتغنى به بعد أن كان ممارسة مذمومة[74]، أمّا الأمر الثاني فهو بداية تعبيد الطريق لتخليص المسلمين من الرؤية الفقهية القديمة للعالم وهي رؤية متوترة تشيطن المخالف دينيًا وترفض الأخذ منه، وترى مقابل ذلك أنّ الاعتماد على المنظومة القيمية والحقوقية الحديثة لا ضرر من ورائه ما لم يتعارض مع أوامر الدين ونواهيه الصريحة والقطعية.

المراجع References

العربية

ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر. **أحكام القرآن**. ج 1. بيروت: منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، 2002.

ابن برهان، أبو الفتح أحمد بن علي. **الوصول إلى الأصول**. تحقيق عبد الحميد علي أبو زبيد. ج 2. الرياض: مكتبة المعارف، 1984.

(73) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 155.

(74) انظر مثلًا عدّ محمد عبده الانتقاد «نفثة من الروح الإلهي في صدور البشر، تظهر في مناطقهم سوقًا للناقص إلى الكمال، وتنبيهًا يزعج الكامل عن موقفه إلى طلب الغاية ممّا يليق به»، انظر: عبده، ج 2، ص 162.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدّمة**. تونس: دار القيروان، 2006.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد**. تحقيق خالد العطار. بيروت: دار الفكر، 1998.

ابن رشيق، الحسين. **لباب المحصول في علم الأصول**. ج 2. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2001.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. ج 2. تونس: دار سحنون للنشر، 1997.

ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. القاهرة: المكتبة الحسينية، 1934.

أركون، محمد. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987.

أوسينوبوس، لانجلو. **النقد التاريخي**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. ط 4. الكويت: وكالة المطبوعات، 1981.

البصري، أبو الحسين. **المعتمد في أصول الفقه**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

البغدادي، عبد القاهر. **أصول الدين**. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.

بن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تونس: المطبعة الفنية، 1366ه.

بن عبد الجليل المنصف وعمران، كمال. **محمد بيرم الخامس، بيبليوغرافيا تحليلية مع ثلاث رسائل نادرة**. قرطاج ـ تونس: بيت الحكمة، 1989.

بوثوري، نور الدين. **مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد**. بيروت: دار الطليعة، 2000.

بوحناش، نورة. مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي. أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة. إشراف عبد الرحمان التليلي. السنة الجامعية 2006ـ2007 جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، الجزائر.

الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. تحقيق محمد رشيد رضا. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1961.

جعيط، عبد العزيز. **الطريقة المرضيّة في الإجراءات على مذهب المالكيّة**. تونس: مطبعة النهضة، 1926.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **البرهان**. تحقيق عبد العظيم الديب. قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1399ه.

الحميري، أبو نشوان. **رسالة الحور العين**. تحقيق كمال مصطفى. ط 2. بيروت: دار آزال للطباعة والنشر، 1985.

ذويب، حمادي. **السنّة بين الأصول والتاريخ**. بيروت: المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري/ المركز الثقافي العربي، 2005.

الرازي، أبو بكر. **المحصول في علم أصول الفقه**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**. دمشق: دار الفكر، 1986.

الزهراوي، عبد الحميد. **الأعمال الكاملة**. تحقيق عبد الإله نبهان. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.

زيد، مصطفى. **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**. القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1954.

السرخسي. شمس الدين. **المبسوط**. ج 10. القاهرة: مطبعة السعادة، 1906-1913.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. **أصول السرخسي**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار. **قواطع الأدلّة في الأصول**. ج 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

السيوطي، جلال الدين. **الأشباه والنظائر**. مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت.

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق عبد الله درّاز. بيروت: دار المعرفة، 1994.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق أحمد محمد شاكر. ط 2. القاهرة: مكتبة دار التراث، 1979.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**. بيروت: دار الطليعة، 2001.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول**. تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق. دمشق: دار ابن كثير، 2000.

صدقي، محمد توفيق. «الإسلام هو القرآن وحده». مجلة **المنار** (1907).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري**. ج 6. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

طبقات الحنابلة. تحقيق محمد حامد الفقي. ج 2. القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، 1952.

الطوفي، نجم الدين. **شرح مختصر الروضة**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. ج 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

عبد الرحمن، طه. «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة». مجلة **المسلم المعاصر**. العدد 103 (2002).

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. ط 5. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.

القرافي، أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**. دمشق: دار الفكر، 1973.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.

مجموعة مؤلفين. **الإسلام والحداثة**. لندن: دار الساقي، 1990.

المرتضى، الشريف. **أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد**. مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1954.

المرغيناني. أبو الحسن. **الهداية شرح بداية المبتدئ**. كراتشي-باكستان: منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1417ه.

مرنيسي، فاطمة. **الحريم السياسي، النبي والنساء**. ترجمة عبد الهادي عباس. ط 2. دمشق: دار الحصاد، 1993.

النعيم، عبد الله أحمد. **نحو تطوير التشريع الإسلامي**. القاهرة: سينا للنشر، 1994.

الأجنبية

Charfi, Mohamed. *Islam et liberté, le malentendu historique*. Alger: Casbah Editions, 2000.

Laoust, Henri. *Les shii'smes dans l'islam*. Paris: PAYOT, 1965.

Touati, Houari. «La loi et l'écriture, Fiqh,'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nasir (1085-1674).» *Annales Islamologiques*. no. 27 (1993).

Van Ess, Joseph. *Prémices de la théologie musulmane*. Paris: Albin Michel, 2002.

Weiss, Bernard. Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād. *The American Journal of Comparative Law*. vol. 26. no. 2 (Spring 1978).

صدر حديثًا

فريدريك بارث - أندريه غينغريتش - روبرت باركن - سيدل سيلفرمان

الأنثروبولوجيا

حقل علمي واحد وأربع مدارس

ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر - إيمان الوكيلي

يؤرخ هذا الكتاب مطولًا لأربع مدارس أنثروبولوجية، بريطانية وألمانية وفرنسية وأميركية، مقدمًا محاضرات ألقاها أربعة علماء مميزين في الأنثروبولوجيا: فريدريك بارث وأندريه غينغريتش وروبرت باركن وسيدل سيلفرمان. يكشف بارث ما منع بريطانيا من تطوير ممارسات أنثروبولوجية حتى أواخر ستينيات القرن الماضي، ويدرس غينغريتش تطور علم الأنثروبولوجيا في ألمانيا مركزًا على الحقبة النازية، ويقوّم باركن التقليد الأنثروبولوجي الفرنسي وانقطاعه عن النظرية والممارسات الإثنية. أما سيلفرمان فيبحث في أثر فرانز بواز، وتوسّع الحقل الأنثروبولوجي بعد الحرب الثانية، ووعود الأنثروبولوجيا الأميركية المعاصرة. لا يكتفي الكتاب بعرض محاضرات هؤلاء الأنثروبولوجيين، بل يقتفي أثر كل مدرسة في المدارس الأخرى، ويقوّم إمكاناتها المستقبلية.

مولاي أحمد مولاي عبد الكريم جعفر |
*Moulaye Ahmed Moulaye Abdelkerim Jaavar

أخلاق التعقّل في فلسفة الفارابي وراهنيتها في الفكر الفلسفي العربي المعاصر

The Ethics of Prudence in Al-Farabi's Philosophy and its Relevance to Contemporary Arab Philosophical Thought

ملخص: تتناول هذه الدراسة مسألة «التعقّل» في فلسفة الفارابي بوصفه موضوعًا أخلاقيًا وعمليًا يجمل في الوقت نفسه نظرية في العقل والأخلاق. وبيّنت الدراسة مضامين موضوع التعقّل ومضاداته، والأساس الذي انبنى عليه، ومدى حضور الدين في ذلك. واستكمالًا للموضوع، اهتمّت الدراسة بإبراز ما أحدثته فلسفة الفارابي من خلال هذا المفهوم من تأثير في الفلسفة اللاحقة عليها خاصة في الفكر الفلسفي العربي الراهن كما عند فتحي التريكي وطه عبد الرحمن، وذلك لتأكيد راهنية فلسفة الفارابي نظرًا إلى استدعائها من جانب هؤلاء المعاصرين في نقاش القضايا الراهنة للفكر العربي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: العقل، التعقّل، مضادات التعقل، الأخلاق، الإتيقا.

Abstract: This paper deals with the issue of prudence in Al-Farabi's philosophy, treating the notion as an ethical/moral and practical topic that is a theory in both reason and ethics. The work elaborates on the implications of prudence (and imprudence), its foundations, and the presence of religion in the theory. It further addresses the impact of Al-Farabi's concept of prudence on philosophy, particularly in the modern Arab philosophical thought of Fathi Triki and Taha Abdurahman, who drew extensively from Al-Farabi in contemporary issues arising in modern Arab thought.

Keywords: Reason, Prudence, Imprudence, Moral, Ethic.

* أستاذ متعاون بقسم الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة نواكشوط. حاصل على شهادة الماجستير في الفلسفة من جامعة تونس.
Assistant Lecturer in the Philosophy and Sociology Department, University of Nouakchott. He holds an MA in Philosophy from the University of Tunis.

مقدمة

يحضر العقل في فلسفة الفارابي حضورًا مزدوجًا في كل بعد من أبعادها، فبما هي بنية معرفية فإنّ العقل يحضر فيها بوصفه موضوعًا ومنهجًا في الوقت ذاته، وبما هي مباحث ونظريات فإنّ موضوع العقل يحضر بوصفه موضوعًا نظريًا وعمليًا في الوقت نفسه. ويظهر العقل العملي مُجملاً في مفهوم التعقّل ومضاداته، بحيث يكون موضوع التعقّل جامعًا خاصية البعد الأخلاقي والعملي لهذه الفلسفة.

ولهذا، فإنّ مفهوم التعقّل يكتسي أهمية خاصة في فلسفته، لا بوصفه عاكسًا ملامح المجال العملي لهذه الفلسفة فحسب، وإنما في ما يُمثله من خلاصة حية وباقية لهذه الفلسفة المتجاوزة في كثير من تقريراتها المعرفية والفكرية، والمتجاوزة كذلك في خلفيتيها العلمية والميتافيزيقية. ويلاحظ حضور هذه الخلاصة الفلسفية في الاهتمامات الفلسفية ذات البعد الأخلاقي والقيمي اللاحقة على هذا الفيلسوف، وذلك بمعنى يؤكد تأثيره في اللاحقين عليه، وراهنيته في العصور التالية له، الذي لم يقتصر على المتحركين في فضائه الفلسفي (ابن سينا، وابن باجة، وغيرهما)، وإنما امتدّ إلى فضاء الفلسفة العربية المعاصرة الحاملة همّ الحداثة ورهاناتها.

سنحاول في هذه الدراسة تناول مسألة التعقّل بما هو أخلاقية عند الفارابي وتجلياته المختلفة، مع إبراز ملامح استعادة هذا المفهوم في النشاط الفكري المعاصر، وذلك انطلاقًا من إشكالية عامة تحاول رصد كيف أنّ مفهوم التعقّل يطرح إشكاليةً مزدوجة حول العقل؛ تتعلق بإظهار «الماهية الأخلاقية للعقل» و«الماهية العقلية للأخلاق» في الوقت نفسه. وهي إشكالية يمكن امتحانها في فلسفة الفارابي وتأثيرها في العصور اللاحقة، من خلال أسئلة فرعية متعددة من أهمها: السؤال عن: مفهوم التعقّل عند الفارابي؟ وفيم يتحدد فعل «التعقّل» ومضاداته في تجليهما العملي؟ وعلام يتأسس فعل التعقّل ومفهومه بما هو فضيلة أخلاقية؟ هل يتأسس على مقتضيات الدين؟ أم على مقتضيات العقل؟ وأخيرًا ما مدى تأثير هذا المفهوم وراهنيته في قضايا الفلسفة الأخلاقية والإتيقية العربية الراهنة؟

التعقل من الدلالة إلى المفهوم

تم تداول مفهوم التعقّل ومرادفاته كثيرًا في المجالات المختلفة للثقافة والفكر العربيين والإسلاميين القديمين، سواء أكان فلسفة أم آدابًا شرعية أم حِكمًا ونحو ذلك. ويُحفظ للفارابي وجيله من أمثال العامري خصوصية حمل هذا المفهوم على وجهه الفلسفي التأسيسي. ولعل أهم ما يمكن الانطلاق منه هنا ابتداءً بصدد الفلسفة الفارابية هو عدّها، بتجوز، بانيةً مفهوم «التعقّل» في الفلسفة العربية الإسلامية؛ أي الإقرار بقول ينعت هذه الفلسفة ناقلة لكلمة «التعقّل» من دلالتها اللغوية العادية إلى مستوى المفهوم الفلسفي.

وتعكس محاولة البناء المخصوص لمفهوم «التعقّل» هذا أو غيره من المفاهيم الفلسفية عنده كيفية تطبيقية للمنطلقات الفلسفية لإشكالية العلاقة بين اللغة والتفكير التي تناولها في كتابيه

كتاب الحروف[1] و**الألفاظ المستعملة في المنطق**[2]، إذ إنّ من أهم خصائص التفلسف عنده العمل على استخدام اللغة استخدامًا مخصوصًا، يتم بمقتضاه خَلْق المعاني الفلسفية بها، أو نَقْلها إليها إن لم تكن العملية الفلسفية قد بدأت فيها، وذلك بـ «تأثيل»[3] المفاهيم الفلسفية الأرسطية واليونانية عمومًا، وبإضفاء المعنى الفلسفي على اللفظ العادي ليكون المصطلح الفلسفي مصطلحًا «تمثيليًا»[4]. وتعني هذه التجربة في مفهمة اللغة العادية عنده أنّ اللغة الفلسفية ومقولات الفكر هي تأثيلات خاصة لها أصلها اللغوي المحدد؛ فالنظر الفلسفي بتوسله بالمأصول التداولي تأثيلاً أو تمثيلاً أو تخيلاً يكون أكثر ارتباطًا بخصوصيته الثقافية واللغوية كما يرى طه عبد الرحمن[5].

ويقصد بالتعقّل بمعنى عام جودة الرويّة وإتقان الرأي وحصافته، ويمثل خاصية العقل العملي الذي به تتم صحة الرأي في الأمور العملية. وبتفحص معاني كلمة «التعقّل» ودلالتها في المتن الفارابي، يتّضح أنها تعني في الغالب الخاصية العملية والأخلاقية للعقل، ونادرًا ما تعني خاصيته النظرية التي يركّز عليها بعض الدارسين أحيانًا، وسبب ذلك هو أنّ الفارابي استخدم الكلمة بالمعنيين معًا؛ فدلالة التعقّل جاءت في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» بمعنى التعقّل من حيث هو تفكير **Intellection**، أي التعقّل بما هو نشاط النفس الناطقة في تحصيل المعرفة. وهذا ما جعل فتحي المسكيني يعدّه «مفهومًا مقلقًا»[6]. والمقصود هنا هو مفهوم «التعقّل» الذي هو مجال العقل العملي والذي حاول الفارابي أن يبنيه بطريقته الخاصة، مستلهمًا مفهوم الفرونوزيس Phronésis أو الرويّة الأرسطي[7].

وبتتبع مسار استخدام المفهوم عنده يتبيّن أنه لم يكن مكتملاً لديه منذ البداية، وإنما بناه عبر مراحل فكرية من تبلور فلسفته، فقد تعرض لفحواه أحيانًا من غير أن يدلّ عليه بهذه الكلمة، وفي سبيل ذلك استخدم مفاهيم بدلالات ومعانٍ تقترب من دلالات مفهوم التعقّل ومعانيه، مثل مفاهيم الفضيلة الفكرية والقوة الذهنية والقوة الروحيّة والرويّة. ويمكن الوقوف على هذا المفهوم مثلاً في **كتاب تحصيل السعادة** في صلب مفهومات أخرى مرادفة للتعقل، مثل «القوة الفكرية» و«الفضيلة الفكرية»؛

(1) انظر: الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، 260ـ339هـ)، **كتاب الحروف**، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1990).

(2) انظر: الفارابي، «الألفاظ المستعملة في المنطق»، في: **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم (بيروت: دار المشرق، 1986).

(3) التأثيل بحسب اصطلاحات طه عبد الرحمن هو «وَصْل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي. وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ»، انظر: طه عبد الرحمن، **سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 42 وما بعدها؛ طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج1 (الفلسفة والترجمة)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995).

(4) يعني «التمثيل» في اصطلاحات طه عبد الرحمن ما يتم استخدامه من أمثلة وشواهد في التعريفات الفلسفية، انظر: عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 42 وما بعدها.

(5) المرجع نفسه، ص 42 وما بعدها.

(6) فتحي المسكيني، **فلسفة النوابت** (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 75.

(7) انظر: أرسطو (384ـ322 ق.م.)، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة وتحقيق أحمد لطفي السيد، ج 2 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1924)، ص 113ـ154.

أو في كتاب **السياسة المدنية** في صلب مفهوم الرويّة «الذي يمكن عدّه لحظة اكتمال مفهوم التعقّل واستقراره المعجمي كما سينضبط مع ابن سينا»(8).

وعلى هذا يمكن القول إنّ مفهوم «التعقّل» عند الفارابي تكوّن عبر مراحل فلسفته، حتى بلغ تبلوره واكتماله، لكن هل يتنافى القول بإبداع الفارابي مفهوم التعقّل مع حقيقة الأصل الأرسطي لهذا المفهوم الذي ثبت بإقرار من الفارابي نفسه؟ وهل يستقيم إنكار إضافة فارابية للمتن الأرسطي في مجال الأخلاق، كما يذهب إلى ذلك أحمد محمود صبحي عندما يقول إن الفارابي «حين تعرض للأخلاق لم يضف شيئًا عما ذكره أرسطو»(9)؟

تتطلب الإجابة عن هذه المسألة لفت النظر إلى أن دلالة مفهوم التعقّل عنده هي دلالة محاذية لمضمون الكتاب السادس لإيطيقا أرسطو وفقًا لما أكده الفارابي نفسه؛ عندما رأى أنّ هذا هو معنى التعقّل عند أرسطو(10). وعلى الرغم من تأثره الكبير بأرسطو، فإنّ هناك تميّزًا للفارابي تمثّل بجعله التجربة الدينية أحد مداخل التجربة الفردية التي تؤسس فعل التعقّل، وذلك عندما رأى أنّ الأفعال الفاضلة التي يجب أن يتحلى بها المتعقل التام هي «الأفعال الفاضلة التي بحسب مِلَّة ما، والأفعال الجميلة التي في المشهور»(11)، وهذا تفصيل لا يقف عنده أرسطو.

ويُنبّه الفارابي من زاوية أخرى إلى أنّ الدلالة العامة لمفهوم التعقّل موجودة في الاستخدامات العامية للجمهور التي تتحدد عندهم من خلال كلمة «العقل» و«العاقل»، فهؤلاء إنما «يعنون بالعقل على المعنى الكلي ما يعنيه أرسطو بالتعقّل»(12). وما يريد التنبيه إليه هنا هو أنّ هذا التشابه بين أرسطو وبعض الفلاسفة من جهة والجمهور من جهة أخرى في التعبير عن دلالة التعقّل ليس تشابهًا في طبيعة التحديد المفهومي لهذه المسألة، وإنما في ما يتعلق بمحاولة التعبير عن حقيقة «فعل التعقل» بوصفه ممارسة عملية. وهي محاولة يخلط فيها الجمهور وغير الفلاسفة بين معنى العقل بوصفه حقيقة كلية والتعقّل بوصفه تجليًا عمليًا للعقل.

وبهذا، فإنّ استخدام التعقّل بوصفه مفهومًا عند الفارابي يتأصل في هذين المنحيين السابقين: اليوناني (الأرسطي خاصة) والعربي (كما عند الجمهور والكندي)، وليس هذا إلا تجليًا لكيفية استدعاء المفاهيم عنده وخلقها؛ والقائم على تحويل الاستخدامات اللغوية للجمهور إلى مفاهيم فلسفية من النوع الأرسطي.

إنّ الكلام عن خصوصية فارابية لمفهوم «التعقّل» يعني أن معالجته لهذا الإشكال كانت معالجة واعية

(8) المسكيني، ص 77.

(9) أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون، أو النظر والعمل**، ط 2 (بيروت: دار المعارف، 1983)، ص 13.

(10) الفارابي، **رسالة في العقل**، حققه وقدم له وعلق عليه متري النجار (بيروت: دار المشرق، 1983)، ص 4-5.

(11) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، قدم له وعلق عليه وشرحه علي أبو ملحم (بيروت: دار الهلال، 1995)، ص 96.

(12) الفارابي، **رسالة في العقل**، ص 5.

ومكتملة، ولم تكن عرضية أو ناقصة، ذلك لأنه تناول الإشكال بالدراسة لتحديده اصطلاحيًا، ثم لرسم تجلياته الفعلية والواقعية، بطريقة أصيلة. وإذا كان من الصعب دومًا التمييز بين مستوى التحديد الاصطلاحي لمفهوم نظرية معينة وبسط عناصرها وتحليل مكوناتها، فإننا لا نعدم أن نلاحظ توزعًا وظيفيًا نحو هذين المنحيين عند الفارابي في كتابيه **رسالة في العقل وفصول منتزعة**، لأن اختلافهما المنهجي في كيفية تناول مسألة التعقّل يتوزع ما بين هَمِّ التحديد الاصطلاحي (الإيتيمولوجي) في الأول وهَمِّ الوصف الذي يعرض المسألة في تجلياتها بما هي ممارسة فعلية في الثاني، على الرغم من أنّ هذا التوصيف الإجرائي لمراحل نمو مفهوم التعقّل في كتب الفارابي ليس نهائيًا، إذ إنّه عرض عرضًا وصفيًا مقامات فعل التعقّل في كتاب **رسالة في العقل**، مثلما تناول المفهوم تناولًا صوريًا في كتاب **فصول منتزعة**.

وأهم ما يميز دراسته الاصطلاحية لهذا المفهوم هو محاولة تحديده انطلاقًا من فصله وتمييزه عن مفاهيم أخرى، كالتمييز أولًا بين الجزء النظري للعقل وجزئه العملي، وبين التعقّل ومفاهيم العلم والحكمة. والفرق بين التعقّل والعلم هو أنّ مجال العلم هو الضروريات، بينما مجال التعقّل هو الممكنات، لأنه متعلق بتدبير الأحوال المتغيرة والمتبدلة، ويختلف كذلك عن مفهوم الحكمة، لأنّ الحكمة هي «أفضل علم لأفضل الموجودات، والتعقّل إن كان فإنما يدرك به الأشياء الإنسانية فليس ينبغي أن يكون حكمة»[13]، أي إنّ التعقّل يتعلق بالتصرفات والأفعال بينما تتعلق الحكمة بالتصور النظري للموجودات السامية. ويمكن القول إنه إذا كانت الحكمة تعني هنا المعرفة بالوجود الفاضل، فإنّ التعقّل يعني إتيان فعل الفضيلة ذاتها، والتدرب على إقامتها.

وما يمكن إقراره عمومًا عن تمايز مفهوم التعقّل عن مفهومي العلم والحكمة هو أنّ مفهومي الحكمة والعلم (عالم الثبات والدوام والضرورة) منفصلان عن مفهوم التعقّل (عالم التغيير والآنية والحرية)، لأن التعقّل هو فن معالجة ما يتعدد من اختيارات ومن إمكانيات يمليها الواقع، أي إنّ التعقّل هو انطباق العقل على الوقائع في التجربة الإنسانية، وتحوّله من البعد النظري إلى البعد العملي والممارسي، فالتعقّل بما هو انفتاح العقل على الحرية، أي بما هو تجلي الحرية في انفتاح العقل على الوجود والحياة، هو أقرب إلى حالة الفن منه إلى العلم بما يجعله سِمةً لذوي الموهبة العالية القادرة على الخلق والإبداع، فالمتعقّل بهذا المعنى هو فنان الأمور الحياتية، لأنه يبرع في ترتيب إستراتيجياتها العملية، ويتقن تدبيرها، وذلك وفقًا للمعنى الذي حدده أرسطو سابقًا لهذه الحالة[14].

وبذلك يكون الفارابي أسّس لمبحث «التعقُّلية» في الفلسفة العربية الإسلامية، من خلال نقله كلمة «التعقّل» من دلالتها العادية إلى مفهوم فلسفي، ومن متنها الأرسطي إلى تأثيلها العربي الإسلامي.

(13) الفارابي، **فصول منتزعة**، حققه وقدم له وعلق عليه متري النجار (بيروت: دار المشرق، 1971)، ص 61.

(14) أرسطو، ص 125، وما بعدها.

التعقّل بما هو تضايف بين العقل والأخلاق

يأخذ القول في التعقّل عند الفارابي مجاله ضمن فلسفة أنثروبولوجية مبنية على نظرية عامة في الإنسان استدعت كامل جوانبه النفسية والاجتماعية، وهي نظرية تدخل في سياق ما يعرف بعلم النفس الأرسطي الذي يرى في الإنسان قوى متعددة، تُعد القوة الناطقة القوة أهمّها؛ بوصفها تُمثّل الماهية العقلية للإنسان.

ويذهب الفارابي وغيره من الفلاسفة القدماء إلى وضع نظرية في العقل يُميّز فيها بين تصور ميتافيزيقي وأنطولوجي للعقل؛ يكون فيه العقل هو مبدأ الوجود وهو العقل المفارق وأنواعه، وتصور نفساني يكون فيه العقل ملكة محايثة للإنسان، هو العقل الإنساني ومراتبه، بحيث تكون القوة الناطقة في هذا المستوى الذي هو العقل الإنساني. ويُعرّف الفارابي القوة الناطقة بأنها القوة «التي بها يعقل الإنسان، وبها تكون الرويّة، وبها تقتنى العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال، وهذه منها عملي ومنها نظري»[15]. وتتكون القوة الناطقة من جزأين: نظري وعملي، ولكل من الجزأين مبادئه وغاياته وفضيلته، «ففضيلة الجزء النظري: العقل النظري والعلم والحكمة، وفضيلة الجزء الفكري: العقل العملي والتعقّل والذهن وجودة الرأي وصواب الظن»[16].

وإذا كان يمكن القول من منظور معيّن بأنّ نظرية العقل الفارابية يهيمن فيها البعد الأنطولوجي على البعد الإنساني؛ لأن هذه النظرية «يهيمن عليها أساسًا محور النفس والعقل الفعال»[17]، فإنه وفي ما هو خارج عن هذه البنية الأنطولوجية للعقل تظهر الخاصية الإنسانية للعقل؛ بوصفه فاعلية عملية تنتظم وفقًا لها مختلف مجالات الفعل الإنساني، بحيث يحدث تمايز في العقل بين مفهومي العقل النظري بوصفه تصورًا معرفيًا والعقل العملي بوصفه تصورًا قيميًا. وفي هذا المعنى تتحدَّد الماهية المزدوجة للعقل.

ومن المعروف أنه على الرغم من أن مبتدأ التصورات عن «العقل» هو تحديده من خلال «ماهيته النظرية» في الفلسفة النظرية، فإن الفلسفة العملية وفي سياقات متعددة اضطلعت بتحديد «ماهيته العملية»، والنظر إليه من زاوية الصفة الأخلاقية التي تحايثه، ذلك أن العقلانية التي يختص بها الإنسان هي عقلانية تنقسم إلى نوعين: «العقلانية النظرية التي لا أخلاق فيها والعقلانية العملية التي تنبني على الأخلاق»[18]، بل إن الجانب القيمي والأخلاقي للعقل يظهر حتى من خلال دلالته اللفظية في اللغة العربية، كما لاحظ محمد عابد الجابري[19].

ويتأرجح القول من دون حسم منذ القدم حول علاقة العقل بالأخلاق، فمسألة عدّ العقل المعيار الأساسي للأخلاق ليست مطلقة، فعلى الرغم من أن العقل له تأثير فاعل وتأسيسي للأخلاق واختيار

(15) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 29.

(16) المرجع نفسه، ص 50.

(17) محمد مصباحي، **من المعرفة إلى العقل** (بيروت: دار الطليعة، 1990)، ص 32–33.

(18) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006)، ص 14.

(19) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 104.

السلوك الأخلاقي؛ بما يؤكد أن الأخلاق مبنية على معايير عقلانية، فإن للأخلاق أساسًا دينيًا هو المعتبر في الغالب، ذلك لأن «الأساس العقلي وحده لا يكفي لقيام الأخلاق»[20]، إلا أنه ومما لا شك فيه أيضًا أنّ العقل يساهم في بناء الأخلاق إلى جانب الدين والمعايير الأخرى. وتقويم مدى مشاركة العقل في بناء الأخلاق في الثقافة العربية يبقى مجال اختلاف بين الأنساق الفكرية، فالجابري يرى أن «الأساس الذي يقوم عليه الحكم الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية 'العالمة' هو العقل»[21]، وأن «الاعتراف بـ 'العقل' كأساس للأخلاق في الثقافة العربية قائم بما يشبه الإجماع»[22]. بينما يرى طه عبد الرحمن أنّ «التداول الإسلامي يرد العقلانية إلى الأخلاقية»[23]، لأن العقل، من وجهة نظره، «فعل مثل الخلق، والعقل العملي أولى بأن يستتبع العقل النظري من أن يتْبَعه»[24].

ويتضح مما سبق أن هناك تضايفًا وترابطًا بين الأخلاق والعقل بغض النظر عن سؤال الأسبقية في العلاقة بينهما. وفي هذا السياق يتنزل مفهوم «التعقّل» عند الفارابي بوصفه مستوى تجلي العلاقة بين العقل النظري والعقل العملي بما يظهر البعد العملي والأخلاقي للعقل؛ فالفارابي يرى أنّ «التعقّل هو أداة لكل تفكير عملي يَهُمُّ شؤون الإنسان الحياتية، فالإنسان المتعقّل هو الذي يعتمد العقل في حياته لكي تكون أخلاقيته مطابقة لنمط تفكيره العقلي»[25]. وعلى هذا يمكن القول إنه «يشير إلى أن للعقل دورًا هامًا في استنباط المبادئ التي يهتدي بها العمل الخلقي، فقبل أن توجد الفضائل الأخلاقية لا بد أن تكون معقولة أولًا»[26].

إنّ فعل التعقّل يتكشّف إذًا في الروح الأخلاقية التي تحايث الفعل الفاضل، وتؤسس جوهره، لأن المبدأ الأخلاقي هو عماد «فعل التعقّل»؛ كما في تعريف الفارابي له في قوله: «فجودة الرويّة في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل، وفي استنباط ما هو شر ليتجنب هو تعقّل»[27]، أي إنّ فعل التعقّل هو تلك الفاعلية التي تصدر عن ملكة الرَوِيّة وإمعان الفكر؛ من أجل بلوغ الغاية الأخلاقية الفاضلة من ذلك الفعل، بحيث إن تلك الفضيلة هي السعادة بما هي الغاية القصوى للفعل.

إن المطلب الأساسي للتعقّل هو بلوغ السعادة، لأنه «هو الذي يُوقِف على ما ينبغي أن يفعل حتى تحصل السعادة»[28]، أي إن التعقّل هو ما يجعل من الأخلاق والسياسة همًّا فرديًا وجماعيًا، وغايةً

(20) صبحي، ص 196.

(21) الجابري، ص 103.

(22) المرجع نفسه، ص 122.

(23) عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 86.

(24) المرجع نفسه، ص 88.

(25) موسى عبد الله، **المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، من أجل استكمال إيتيقا محذوفة في الفلسفة العربية الإسلامية** (الجزائر/ بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية، 2013)، ص 28.

(26) إبراهيم العاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، ص 222.

(27) الفارابي، **رسالة في العقل**، ص 5.

(28) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 62.

وسبيلاً يتحقَّق من خلالهما الحصول على السعادة. وبما أن الفارابي ينتقل «من سعادة الفرد إلى سعادة المجتمع، ومن الإنسان الفاضل إلى المدينة الفاضلة، وباختصار من الأخلاق إلى السياسة»(29)، فإن التعقّل هو ما يجعل السياسي والأخلاقي تجسيدًا للفضيلة في سبيلهما وغاياتهما. ومن هذه الخلفية فإنه يطابق بين «الإتيقا بما هي ضرب من الجهد نحو السعادة، وبين السياسة بما هي أنطولوجيا مفارقة، قائمة على تصور تفاضلي للمدينة»، فما يحدُّ من حاجة الحاكم إلى الوازع والتغلب في حكمه، إنما هو مدى قدرة المحكومين على التعقّل(30).

التعقّل إذًا هو تقدير ذاتي وفردي للأحداث، والتعامل معها بطريقة جيدة وفاضلة، ومن هنا، فهو منسجم مع مثاله في السياسة الفاضلة التي يقدرها الرئيس أو الإمام، فرئيس المدينة الفاضلة «إن لم يكن نبيًا فحكيمًا متعقّلاً واصلاً»(31). وهذا يعني أن التعقّل هو مجال التصرف الحر، والمبادرة المستقلة، لكن المسؤولة في خضم الحدث السلوكي للأفراد. وعندما يكون التعقّل وسمًا للسياسة بهذا المعنى، فإنه يتجلى كإلغاء للسياسة وتجاوز لها، إذ إن السياسة بهذا الفهم هي نوع من «التدبير الناقص» كما يعبر ابن باجة، ولن يكون هذا الإلغاء للسياسة في معناها الاصطلاحي إلا تأكيدًا لمفهوم السياسة الفاضلة عند الفارابي، لأنه «لا يفصل بين الإتيقا والسياسة الفاضلة»(32).

إن هذا الإلغاء للطابع السياسي للتدبير المدني سيضفي جدوائية أكثر ومرونة أيضًا على فعل التقدير الملّي ذاته، فما دامت الملّة هي التعقّل المخصوص في النطاق الضيق للرئيس، فإن التعقّل بما هو هذا الانفتاح بين المُقَدِّر والمُقَدَّرُ لهم سيضفي على الأفعال خَيْريتَها المرجوة، فالملّة بما هي «آراء وأفعال مُقدّرة ومقيّدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول»(33)؛ ستكون بفضل صفة التعقّل فعلاً جميلاً في حياة الجميع، «ويُعتبر هذا التعقّل جزءًا من خصوصيات الرئيس الفاضل»(34)، فالتعقّل وبالاعتماد على العوامل السابقة يقوم بوصفه مبحثًا فلسفيًا يتنزل في صميم الفعل الإنساني، بحيث لا يكون هذا الفعل سياسة أو أخلاقًا فقط، وإنما إتيقا فردية لها تجلٍ جماعي.

يشترك الفارابي والفلاسفة من جهة مع كُتاب أخلاق «مكارم الشريعة» أو «آداب الشريعة» والجمهور من جهة أخرى في القول بالمعنى الأخلاقي للتعقّل، ذلك لأنّ كلا المنظورين يؤكد الحقيقية التضايفية بين العقل والأخلاق، بما يجعل العقل أخلاقيًا والأخلاق عقلية، إلا أنّ فهمهما طبيعة ذلك التضايف ومنطلقه يختلف باختلاف المنطلقات والمبادئ التي تؤسس القيم والمضامين الأخلاقية عند الطرفين. فإذا كان أصحاب «الآداب الشرعية» والجمهور يستندون إلى قواعد ومقتضيات الأخلاق الدينية، فإنّ

(29) العاتي، ص 248.

(30) المسكيني، ص 76ـ77.

(31) العاتي، ص 257.

(32) المسكيني، ص 77.

(33) الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، 1968)، ص 43.

(34) رضا الداوري الأردكاني، **الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية**، تعريب عبد الرحمن العلوي (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)، ص 110.

الفارابي، ومثل غيره من الفلاسفة، ينظر إلى المسألة من زاوية الفضيلة قيمة إنسانية عامة، وليس من حيث هي قيمة خاصة لأصحاب ديانة معينة؛ أي إنه يميز الفضيلة عن قواعد الخُلق الديني، بوصف لكل منهما خاصيته، خلافًا للجمهور والوعاظ الأخلاقيين الذين يماهون بين القيمتين، ويرجع ذلك إلى أنّه يرى أنّ الفضيلة قيمة إنسانية عقلية، ويؤكد ذلك قوله إنّه «لا يستنكر أن يكون الإنسان له القدرة على استنباط المتوسط في الأفعال والأخلاق بحسبه هو وحده»[35].

وبحسب الفارابي فإنّ الجمهور يرى أن «العاقل يحتاج إلى دين، والدين عندهم هو الذي يظنون هم أنه هو الفضيلة»[36]. وقد ظل الفارابي هنا أرسطيًا مبتعدًا عن أصحاب «الآداب الشرعية» والجمهور عندما لم يؤسس الفضيلة ومقتضياتها على «إحداثية الحلال والحرام كما هو الأمر عند الغزالي، وإنما على الجميل والقبيح كمفاعيل عقلية مشتقة من ماهية الإنسان نفسه»[37]. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الفارابي لا يقصي الديني كليًا وإنما يحتفظ بمنزلة للدين في إنضاج الفعل التعقّلي، وتمثلها نظرته إلى مشاركة التجربة الدينية إلى جانب التجارب الاجتماعية الأخرى؛ في شحذ ملكة التعقّل عند الإنسان، فالأفعال الفاضلة التي يجب أن يتحلى بها المتعقل التام هي «الأفعال الفاضلة التي بحسب مِلَّة ما، والأفعال الجميلة التي في المشهور»[38].

ويمكن عدّ أرسطية الفارابي هذه تضفي بمعنى ما خاصية فهم الجمهور المسألة على تناول بعض الفلاسفة لها؛ نظرًا إلى عدم انتهاجهم المنهج الإنسي الذي تنتهجه الفلسفة الفارابية الأرسطية، وهو ما يمكن الاستدلال عليه بمذهب الغزالي والأصفهاني على سبيل المثال لا الحصر، فالتعقّل عند الغزالي هو المجاهدة الدينية الصوفية «التي تعني أن التعقّل والتأدّب لا يكون إلا بقمع الشهوات»[39]، أما عند الراغب الأصفهاني فإن «العقل المُشرِق» الذي يماثل «التعقّل» عند الفارابي في كل الفضائل النظرية والعملية[40]، هو عقل الأخلاق الدينية، لأنه يؤكد أنّ «العقل لا يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبيّن إلا بالعقل»[41].

ويرجع الأمر هنا إلى إشكالٍ أَعمّ يتمثل بأمر حضور المَنزع الديني في فلسفة الفارابي عمومًا، ذلك أن الفارابية في بعدها العام هي فلسفة «إنسية، أي نسق يجعل الإنسان محور التفكير، ويُسخّر الأشياء لسعادة الإنسان»، وهي بذلك «إنسية أخلاقية»[42]، لكنها في الوقت نفسه ليست فلسفة منقطعة عن

(35) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 44.

(36) الفارابي، **كتاب الملة**، ص 4.

(37) المسكيني، ص 72.

(38) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، ص 96.

(39) نور الدين السافي، **نقد العقل: منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي** (بيروت: دار التنوير، 2009)، ص 130.

(40) الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم، ت. 502هـ)، **الذريعة في الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص 105 وما بعدها.

(41) المرجع نفسه، ص 92.

(42) محمد عزيز الحبابي، **ورقات عن فلسفات إسلامية** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988)، ص 24.

الدين، لأنه إن «كنّا لا نلمس في نصوص الفارابي ممارسة تأويلية تُقرأ بها أقوال الشرع؛ وفْق الحقائق اليقينية التي تثبت في الفلسفة البرهانية، نجد لديه مع ذلك ما يحقق لنا أن نرى فيه الصياغة المثلى لفلسفة الدين، بمعنى تعليل الدين بحقائق ميتافيزيقية وإنسانية ونفسانية وعقلية وأخلاقية وسياسية، وبنظريات في الحقيقة وطرائق معرفتها وتاريخ حصولها وكيفية تعلمها»(43).

وعندما يُطرح أمر «التعقّل» وفقًا لهذا التأوُّل، فإنه يصبح تعبيرًا عن السياق الفلسفي للفارابي الذي يرى الدارسون أنه ينظر إلى الفلسفة ذاتها بوصفها نوعًا من القدرة الذاتية للإنسان على الاهتداء بالعقل إلى المضامين التي يهدف إليها الدين، وهذا يدفع بإشكالية «التعقّل» ذاتها إلى أن تكون ملمحًا من ملامح إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين التي تحكم التفلسف عند الفارابي.

فعل التعقّل

إن أعمَّ ما يمكن قوله عن التعقّل هو أنه كيفية عملية تلتئم من خلال الارتباط المتلازم بين التدبّر النظري والتدبير العملي في الفعل الإنساني، وفي أنماط ممارسته الحياتية في كل أبعادها وكيفياتها، حيث يكون التعقّل من مشمولات الجزء العملي للعقل، بالنظر إلى أن التعقّل لا يصدر عن بعد التأمل والنظر المحض فقط، وإنما عن بعد التجربة العملية والممارسة الواقعية. ويتمثل محصول التعقّل في تحقيق الفعل الوسط بين عدم عمل الشيء والنظر إليه أكثر مما ينبغي أن يكون عليه أو التقصير فيه عما ينبغي أن يكون عليه، وذلك من خلال التروّي في الوسائل التي تُوصل إلى الغايات الفاضلة.

وإذا كان التعقّل يتحدد بتمايزه عن الجزء النظري، فإنه يتمايز أيضًا عن أبعاد أخرى يشملها الجزء العملي، لكونها تختلف عنه في جوهره على الرغم من أنّها تشبهه في بعض جوانبه، فالعقل العملي، في معناه الضيق، يشبه التعقّل في ارتباطه بالتجربة الفعلية، لكن ارتباطه بتلك التجربة هو ارتباط يتم فقط على مستوى ما سمّاه الفارابي «طول مشاهدة الأشياء المحسوسة»(44)؛ مما يجعله أضيق مجالاً من مجال التعقّل، لأنه يرتبط فقط بمجال المِهَن والنشاطات الحِرَفية، أما مفاهيم «الظنّ الصواب» و«الذهن» و«جودة الرأي» فهي صواب الرأيِ الذي يتطلبه التعقّل، ويعدّها الفارابي نوعًا «من أنواع التعقّل»(45)، ومستوى من مستوياته، إلا أنّ اقتصارها على معيار الصحة النظرية من دون المناحي الأخلاقية يجعلها ليست التعقّل بالمعنى الكامل، لانتفاء المعيار الأخلاقي فيها.

ولمّا كان لبعض جوانب الفعل الإنساني أهدافٌ وغايات لا ترقى إلى مستوى الغاية الأخلاقية، ومن غير أن يكون لتلك الأفعال غايات غير أخلاقية، فإنّ الفارابي ميّز هذه الحالة عن التعقّل وسماها «كياسة»، فالكياسة هي «القدرة على جودة استنباط ما هو أفضل وأصلح في بلوغ خيرات ما يسيرة»(46). وهذا يعني أنّ فعل التعقّل يتأسس على مبدأ الفضيلة حتى يكون كذلك، في حين أنّ الفعل العارض للفضيلة

(43) مقداد منسية، **الفارابي فلسفة الدين وعلوم الإسلام** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2013)، ص 21.

(44) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 54.

(45) المرجع نفسه، ص 59.

(46) المرجع نفسه، ص 55.

هو فعلٌ كيِّس فحسب، ويظنه الجمهور تعقّلاً، ف «مرجع الجمهور بأَسْرهم فيما يعنونه بالعاقل إلى معنى المتعقّل، ومعنى المتعقّل عند أرسطو هو الجيد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة في حين أن الكياسة هي ما يفعل في عارضٍ إذا كان مع ذلك فاضلاً بالخلقة»[47].

إنّ فعل التعقّل يظهر بوصفه أيضًا مستوى نضج الممارسة العملية في السياق الاجتماعي، أي ذلك البعد الذي يكون به فعل التعقّل فعلاً اجتماعيًا متزنًا ومحمودًا، لأنّه يعني في العمق حسن تصرف الفرد في علاقته بالآخرين، وبذلك فإنّ التعقّل هو التصرف الأحسن الذي يبلغ درجة القبول من الجميع، وكأنما التعقّل في نهاية المطاف هو ملكة إرضاء المجتمع في أسلوب التعايش الجميل، وخلق المجتمع الأفضل الذي يضم متعقّلين. وببلوغ الفعل هذا المستوى من النضج فإنه يكون ذا نتائج بالغة ومقبولة، سواء أكان ذلك على المستوى الفردي أم الجماعي، وذلك من منطلق أنّ «الفارابي وحّد السياسة بالأخلاق والفضيلة»[48].

ويميز الفارابي في التعقّل بين أنواع متعددة وكيفيات مختلفة، وذلك انطلاقًا من تعدد دوائر المجتمع، وهي «جودة الرويّة فيما يدبر به أمر المنزل وهو التعقل المنزلي، ومنها ما هو جودة الروية في أبلغ ما تدبر به المدن وهو التعقل المدني، ومنها ما هو جودة الروية فيما هو أفضل وأصلح في بلوغ جودة المعاش، وفي أن تنال الخيرات الإنسية، مثل اليسار والجلال وغير ذلك؛ بعد أن يكون خيرا وله غناء في نيل السعادة»[49].

كما أنه، بالنظر إلى جهة منطلقه ومصدره في فعل الفرد، ينقسم إلى تعقّل مَشوري وتعقّل خُصومي. ويتعلق الأول بما «لا يستعمله الإنسان في نفسه، وإنما في ما يشير به على غيره». أما الثاني فهو «استنباط رأي صحيح فاضل، فيما يقاوم به العدو والمنازع في الجملة أو يدفع به»[50]، وهذا التعقّل الخصومي هو ما يمكن تسميته مع فتحي التريكي ب «التعقّل الإستراتيجي»، بحيث إن هذا التعقّل الخصومي «هو الذي سيبني أسس التعقّل الإستراتيجي، من خلال تدبير شؤون السلم الدائمة الممكنة بين الأمم من ناحية أخرى، والفارابي يفضل التعقّل الأخير الذي يؤدي إلى الحكمة الإنسية»[51].

والتعقّل في أنواعه المتعددة من حيث هو تعقل منزلي ومدني وإنسي، أو مشوري وخصومي لا يطرح اعتبارًا كميًا لأنواع التعقّل، وإنما هو تعبير عن التجليات الكيفية لفعل التعقّل ذاته في تلك المستويات من الفاعلية البشرية، أي إنه بما هو ملكة فهو «تعقّل» واحد في جوهره، ومتعدد في مظاهره وتجلياته في أنماط الممارسة السلوكية، بحسب أشكالها وتنوعها ودرجاتها. ولهذا يرى

(47) المرجع نفسه، ص 7.

(48) محمد آيت حمو، **الدين والسياسة في فلسفة الفارابي** (بيروت: دار التنوير، 2011)، ص 254.

(49) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 57ـ58.

(50) المرجع نفسه، ص 58.

(51) فتحي التريكي، **العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2009)، ص 100.

الفارابي أنّ الإنسان «يحتاج في كل ما يعانيه إلى تعقّل ما، إما يسيرًا وإما كثيرًا»[52]. ويُمْكِن هنا التمييز بين بعدين للتعقّل: أحدهما ذاتي يكون به الإنسان متعقّلًا بطبعه، وبعد موضوعي مكتسب يكون بموجبه الإنسان متعقّلًا بمستوى ودرجة اكتمال خبرته وتجربته الواقعية، فالتعقّل في بعده الذاتي مكتمل ومساوٍ لذاته دائمًا، سواء تعلق بتدبير أمر معقّد أم بسيط، وفي بعده الموضوعي فهو ينقص أو يزيد بحسب مظاهره وتجلياته.

وهذا يعني أنه إذا كان الاستعداد الطبيعي هو أساس التعقّل، فإنه يلزم شحذه بالتجربة العملية والتعوّد والدربة التي تزيد بطول مدتها، كما يلزم أن تتم تلك التجربة في كنف الخصائص الأخلاقية التي تظهر بها الفضيلة، فمتى «فُطر الإنسان مُعَدًّا للتعقّل التام ثم تعوَّدَ الرذائل استحال وتغيّر، فصار بدل التعقّل ذا دهاء وخبث ومكر»[53]. ويميّز الفارابي بين كيفيتين في طريقة تحصيل التجربة العملية المكونة للتعقّل، فالأصول «التي يستعملها المُرَوّي في استنباط الشيء الذي يُرَوّي فيه اثنان: أحدهما الأشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع أو عن الأكثر، والثاني الأشياء الحاصلة له بالتجارب والمشاهدة»[54]، وهذا يعني أن التعقّل إمكانية فردية كما هي جماعية، تتبلور وتنمو من خلال تفاعل الفرد مع الجماعة.

وبناءُ التعقل على بُعْدَي «الاستعداد الفطري» و«التجربة العملية» لا يعني فصلًا بينهما، وإنما ارتباطهما الداخلي هو الأوقع، ذلك لأن الفصل بينهما من شأنه أن يجعل دور الحكيم أو الفيلسوف، بما هو المتعقّل على التمام، دورًا نظريًا فقط، ويُحوّله إلى الفيلسوف «البَهْرَج» الذي يرفضه الفارابي وصفًا للفيلسوف التام. والفيلسوف البهرج «هو الذي يتعلم العلوم النظرية، ولم يُعَوّد الأفعال الفاضلة التي بحسب مِلَّة ما؛ والأفعال الجميلة التي في المشهور»[55]. ويصبّ كل هذا في نهاية المطاف في إضعاف الترابط بين ما هو عملي ونظري الذي يمكن عدّه إشكالًا محايثًا لقضايا فلسفة الفارابي.

ويرى التريكي أنّ فعل التعقّل عند الفارابي يحضر أيضًا في مجال الممارسة العلمية والتقنية في العلوم والصناعات، ليكون العملي جزءًا مكملًا للنظري، لأن روح التعقّلية تظهر في انطباقية العلم في المجالات الحياتية المتعددة، أي إنّها تظهر في التوجه إلى ربط الحقيقة النظرية بالنجاعة التقنية والحياتية، فقد أسّس الفارابي «للارتباط بين العلم النظري وبين بُعد العمل والمزاولة، إذ لم يُؤكد فقط على تناغم العلوم النظرية بما في ذلك التعاليم الرياضية مع العمل والتجربة والمزاولة، بل جعل لكل العلوم مجالات للمطابقة داخل مَيدانها في ذاتها»[56].

(52) المرجع نفسه، ص 58.

(53) المرجع نفسه، ص 61.

(54) المرجع نفسه، ص 59-60.

(55) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، ص 96.

(56) فتحي التريكي، **العقل والحرية** (تونس: تبر الزمان، 1998)، ص 47.

مضادات التعقّل

اهتمّ الفارابي بتمييز مفهوم التعقّل من جملة المفاهيم الأخرى التي تقوم على النقيض من التعقّل، ويمكن أن نطلق عليها «مضادات التعقّل» (اللاتعقّل)[57]، فلمّا كان التعقّل هو فعل الإنسان في كمال إنسانيته، فإنه يقوم كتضاد مع الأفعال غير الإنسانية التي يقوم بها الإنسان الناقص. ويُمكن تقسيم الحالات المضادة للتعقّل إلى مستويين، اعتمادًا على تمايزٍ يأخذ في الحسبان معيارين يمثلان أساس وجهة النظر التي نتّخذها نحو كل مستوى على حدة:

1. المستوى الأول هو تصنيف مضادات التعقّل انطلاقًا من القاعدة الأخلاقية ومعيارها الفضيلة، ونجد في هذا المستوى صفتي «الدهاء» و«الخبث» اللتين عدّهما الفارابي حالتين شريرتين، وأصحابها ذوُو خُبث ونقصان؛ لخساسة أفعالهم، فبما أنّ المُتعقِّل يلزمه أن يكون فاضلًا بالفضائل الخُلقية، فإنّ «الداهية والخبيث شريرين ذوي نقائص»[58]. ويعني الدهاء «جودة الرويّة في استنباط ما يتم به شيء عظيم مما نظن أنه خيرًا من ثروة أو كرامة»[59]، بينما يعني الخَبُّ والجربذة والخبث «استنباط ما هو أبلغ في فعل شيء خسيس مما يظن خيرًا من ربح خسيس أو لذة خسيسة»[60]. وعندما يعدّ الفارابي غايةَ هؤلاء غايات خسيسة فإن ذلك لا يعني رفضه هذه الغايات رفضًا مطلقًا، وإنما يعني رفض عدّها غايات نهائية، إذ إنّ حالات الثروة والكرامة يجب ألّا تكون غاية في ذاتها وإنما سبيلًا أو وسيلةً إلى الغاية القصوى التي هي السعادة، ومن خلال معيارها الأخلاقي الذي هو الفضيلة و«هذه الأشياء كلها إنما هي الأشياء التي تؤدي إلى الغاية، وليست هي الغاية»[61]، إذ إنّ النظر إلى هذه الحالات بوصفها غايات نهائية، إنما يُعبّر عن الحالة البهيمية التي تصدر عن الخِسّة الخُلُقية ونقيصة الغاية.

2. المستوى الثاني هو تصنيف مضادات التعقّل انطلاقًا من قاعدة الخِبرة، ومعيارها صحة الرأي وجودة الرَويّة، وفي هذا المستوى يُميز الفارابي بين ثلاث حالات هي من مضادات التعقّل؛ بناءً على قاعدة المعرفة والخبرة، وهي حالات «الغُمر» و«الجنون» و«الحُمق». والغمر «هو الذي تخيُّله للمشهور مما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب سليم، غير أن ليس عنده تجربة ما سبيلُه من الأمور العملية أن تعرف بالتجربة، والإنسان قد يكون غُمرًا في صنف من الأمور، وغير غُمر في صنف آخر»[62]، أي إنّ الغُمر هو عديم الخبرة الذي لا يمكنه أن يكون متعقّلًا لافتقاده الخبرة التي توجه الرويّة نحو سُؤْددها، بينما يدل الجنون على من كان «تَخَيله دائمًا فيما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب أضداد الأشياء المشهورة، وأضداد ما قد جرت العادة به، وربما عَرَض له مع ذلك أن يُخيل الأضداد المشهورة في سائر الأمور

(57) عمدنا هنا إلى هذا الوصف استثمارًا لدلالة مصطلح «مضادات المدينة الفاضلة» عند الفارابي. وبخصوص المدينة الفاضلة ومضاداتها، انظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1968).

(58) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 57.

(59) المرجع نفسه، ص 55.

(60) المرجع نفسه، ص 56.

(61) المرجع نفسه.

(62) المرجع نفسه.

الموجودة في كثير من المحسوسات»[63]، ففعل الجنون هو الفعل الخارج على السوية المتعارف عليها، ولذلك فهو نقيض التعقّل، فحتى لو شابه عرضيًا في بعض مظاهره أفعالًا لها سِمةٌ «تعقّلية» معينة؛ فإنها لا تكون تعقّلًا لانتفاء صفة القصد والرويّة فيها. أما الحُمق فهو صفة «من تَخَيُّله سليمًا للمشهورات وللغايات أيضًا، وله رويّة»، إلا أن رويّته «تُخَيِّلُ له أبدًا فيما ليس يؤدي إلى تلك الغاية أنه يؤدي إليها»[64]، أي إنّ الأحمق في هذا الجانب إنسان سوي كان بإمكانه أن يكون متعقّلًا لولا آفة فساد رويّته في اتخاذ السبيل إلى ذلك، وانقلابه إلى حالة الضد. وعلى هذا فإنّ الحُمق هو أبلغ أنواع مضادات التعقّل؛ ما دام التعقّل هو صواب الرويّة التي تهدي إلى الخير عن قصد ونيّة، بينما الحمق هو فساد الرويّة الذي يوقع الإنسان «في الشر ولم يعتمد الوقوع فيه»[65].

ويمكننا القول هنا إنّ التمييز بين هذه الحالات هو تمييز إجرائي أقامه الفارابي؛ وقد لا توجد هذه الحالات في الواقع متنافرة في سلوك البعض، إذ يمكن أن يكون في سلوك إنسان ما أكثر من حالة من هذه الحالات؛ التي عددناها مخالفة ومضادة للتعقّل. وتحمل تحليلاته هنا عن مضادات التعقّل شكلاً غير مباشر لنقد المجتمع بغية إصلاحه من خلال نقد سلوك الفرد، وهذا يذكر بتحليلاته «لمضادات المدينة الفاضلة» الذي يحمل في «طياته بشكل غير مباشر نقدًا قويًا للمجتمعات القائمة آنذاك»[66].

إنّ الفارابي يميز هنا بين «التعقّل» و«اللاتعقّل» الذي يخالفه إلى درجة الضدية، وليس ذلك إلا لأنّه يُميز أصلاً في الإنسان بين طبيعيتين متناقضتين، إحداهما حسنة والأخرى قبيحة، ولم يعمل في فلسفته العملية عامةً والتعقّلية خاصةً إلا نوعًا من دفع هذا التناقض إلى أقصى درجاته للتمييز بين الخير والشر والخطأ والصواب.

منزلة مفهوم التعقّل في الفكر الفلسفي العربي المعاصر

يمكن القول في مستوى عام إنّ محاولات العقلانية العملية التجديدية في الفكر العربي المعاصر متعددة المداخل والمشارب، وتدعو في غالبها (إذا ما استثنينا عبد الله العروي، وزكي نجيب محمود)[67] إلى استثمار تراث الفلسفة العربية الإسلامية حول «العقل» في نقاش القضايا الراهنة في الميادين العملية خاصةً مثل الأخلاق والسياسة والاقتصاد والتربية وغير ذلك، فقد قاد هاجس النهضة والتجديد الفكر العربي المعاصر عمومًا إلى «إعادة النظر في العقل بآلياته وتجلياته المختلفة، وبخاصة العقل التراثي»[68].

---

(63) المرجع نفسه.

(64) المرجع نفسه، ص 60.

(65) المرجع نفسه، ص 60.

(66) العاتي، ص 251.

(67) يتفق زكي نجيب محمود مع عبد الله العروي حول مضمون موقف مفاده هو ضرورة التحول عن الفكر القديم إلى فكر جديد، وإحداث القطيعة بينهما، لأننا ـ كما يقول محمود ـ «لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين»، انظر: زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ط 9 (القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1993)، ص 189.

(68) محمد المصباحي، **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة** (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص 11.

وإذا كان أهمّ مشاريع هذا الفكر عالج إشكالية العقل انطلاقًا من وجهة نظر إبستمولوجية، للكشف عن الأسس المعرفية التي تُشيّد بناء العقل العربي، وتوجه نشاطاته الذهنية والمؤثرات التي أسهمت في تكوينه (الجابري، وأركون، وغيرهما)، فإنّ بعضًا آخر من مشاريعه المهمّة اتجه صوب النظر في مسألة الماهية العملية والأخلاقية للعقل، بغاية استثمار حضور تلك المسألة في التراث الفلسفي لمصلحة قضايا الفكر الراهن (طه عبد الرحمن، وفتحي التريكي، وعلي زيعور، وغيرهم)، وذلك من منظور أنّ قضايا «العقل العملي» في التراث الفلسفي العربي يمكن استلهامها لوضع مشروع في العقل الأخلاقي والعملي في الفكر العربي المعاصر، بإعادة قراءة تراثه «توخيًا لإعادة تسميته واستثماره في إثراء الخطاب الراهن داخل الوعي الفلسفي»[69].

مثّل تناول مسألة «أخلاق التعقل» عند الفارابي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وقابلية تجديدها فتحًا لنمط فلسفي مستحدث، يمكن تسميته «فارابية جديدة»، وسّعت من مدى فاعلية فلسفته، وأَضْفَت عليها صفة الراهنية بما هي فلسفة متجددة. فالفلسفة الفارابية هي بمنظور معيّن «فلسفة تقدمية تُماهي الفلسفات الحقيقية، فكأن الفارابية (وهي تشرق من قمة ألف سنة) تنتقد انحرافاتنا الذهنية والأخلاقية والسياسية، حبًا في الإصلاح، وتأييدًا للحقيقة والفضيلة»[70].

استثمر الفكر الفلسفي العربي المعاصر هذا المفهوم من مستويات متفاوتة، فهناك عتبات فكرية اتجهت وجهة التأسيس الفكري استنادًا إلى هذا المفهوم، فانخرطت في تأويلٍ جوهري للمسائل الفكرية التي ينطوي عليها هذا المفهوم، والاتكاء عليه لبناء مشاريعَ فكرية أخلاقيةٍ، ونجد ذلك بصورة واعية ومباشرة عند فتحي التريكي، وعند طه عبد الرحمن في بُعد من أبعاد مشروعه في الفلسفة الأخلاقية. كما نجد في مستوى آخر حضور ذلك بطريقة غير مباشرة في عتبات فكرية أخرى، لم يكن همُّها المعلن بناء مشروع فكري قائم المعالم انطلاقًا من ذلك المفهوم، وإن حضر ذلك حضورًا ثاويًا وعرضيًا في معالجاتها.

سنحاول هنا التوقف باقتضاب لتلمس ملامح حضور فلسفة «أخلاقية التعقّل» الراهنة عند فتحي التريكي وطه عبد الرحمن، وذلك لأنّ الأول استحضر هذا المفهوم لبناء فلسفة إنسية غايتها بلوغ أخلاقية «العيش المشترك»، أما الثاني فقد استحضره لبناء فلسفة إسلامية غايتها بلوغ السداد التزكوي للأخلاق، من خلال رفع التعقّل إلى كمال التَخَلُّق.

1. فتحي التريكي: التعقّلية بما هي تآنس

يعمل فتحي التريكي على تنمية توجه فكري يؤكد أهمية إخراج معنى التعقّل عند الفارابي إلى ما سماه ميدانًا أوسع ليؤدي دورًا تحريريًا للعقل بحيث تكون «التعقّلية» مفهومًا جديدًا يُعبِّر به عن توجه عملي وأخلاقي. وبالرجوع إلى كتاباته وخصوصًا كتاب «العقل والحرية» نجد أنه يمتلك الوعي بقيمة اقتراحه

(69) علي زيعور، **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، ص 66.

(70) الحبابي، ص 39.

مفهوم «التعقّلية» مدخلاً لتأسيس فكر أخلاقي راهن، وفي ذلك يقول «وما نريد اقتراحه هنا هو مفهوم جديد لم يستعمل بَعْدُ في خضم مفاهيمنا الفلسفية العربية، نحاول التعبير به عن توجه عملي وأخلاقي مفتوح للعقل، ونعني به التعقلية»[71].

لقد أصبح التعقّل في معناه المُتجدد عنده مفهومًا جديدًا مُوَسَّعًا باستدعاء الفكر الفلسفي المعاصر إليه؛ إلى جانب تَأَصُّلِه في فكر الفارابي، إذ فتحه على آفاق مفهوم العقل التواصلي عند يورغن هابرماس الذي يُعطي للعقل صيغةً اجتماعيةً، من خلال ما يطرحه من أخلاقية للحوار والتعايش الجماعي، كما فتحه أيضًا على آفاق ما تقترحه الأخلاقيات التطبيقية المعاصرة مثل البيوإتيقا[72]. ومن هنا غَدَتْ التعقّلية عنده غير متوقفة عند مستوى التدبير الجيّد للمبادرات الإنسانية المتعلقة بضروب حياته، وإنما هي أيضًا المعقولية بصيغتها الأخلاقية التي تكبح لجام التقنية في محاولتها السيطرة على الإنسان، وتتجاوز كل ذلك «نحو تعقلية تفتح العلم والعقل على الإنسان ومشاكله العادية والعامية»[73].

إنّ التعقّل عند التريكي هو جملة المقاييس النظرية والعملية التي تجعل الفرد قادرًا على التصرف القويم وفقًا لمتطلبات التعايش والتآنس، وبذلك فإن التعقّلية ومن خلال اجتماعيتها وأخلاقيتها تحاول القضاء على انعزال الذات، بإقامة علاقات بين الذوات، فصيغة المبالغة الصرفية لكلمة «التعقُّل» تتماشى مع ما تعنيه الكلمة ودلالتها من تريُّث وتأنّ في الأفعال، وما تعنيه من مضاعفة استكناه أَغْوَارَ الأمور وأعماقها، إضافةً إلى ما تعنيه من صفة للمشاركة والمفاعلة المُضْمَرَة في صيغتها، أي إن التعقّل ذاته يحتوي «من خلال اشتقاقه ودلالته على معنى المشاركة والتروّي والتفكير، لأن التعقّل تواصل بين الناس وملكة سيكولوجية واجتماعية في الآن نفسه»[74].

والتعقّل الذي يفضي إلى الارتباط الجميل الدائم بين الفاعلين الاجتماعيين هو التعقّل الاجتماعي الشامل الذي ينفتح من خلاله المجتمع على ذاته ليكون مجتمعًا تآنسيًا، لأنّ التعقّلية هي «تأنيس للعقل وفتح للمعقولية على الأخلاق والإيطيقا، إنها فتح للعقل على الإنسان من حيث هو إنسان في مجالاته المختلفة والمتعددة»[75]. وإذا كان «العيش سويًا»، استعداد طبيعي لدى الإنسان، فإن الأُنس والمُؤانسَة هي الأشكال الجمالية والإتيقية لذاك الاستعداد، وهذا «التآنس» في نظر التريكي هو من الأمور التي ينبغي للفلسفة أن تهتم به، لأنه من أشد متطلبات المجتمعات المعاصرة التي يتهددها العنف والكراهية، فالتعقّل «يعني في هذا المضمار إمكانية التصرف عقلانيًا وأخلاقيًا في الآن ذاته؛ في المجتمع وفي الذات، وهو تدبير شؤون الفرد والمجتمع تدبيرًا يُبْعد عن كل تَطرف مُمكِن»[76].

(71) التريكي، **العقل والحرية**، ص 38.

(72) المرجع نفسه، ص 148

(73) فتحي التريكي، «التعقّلية والمعقولية»، في: علي بنمخلوف وآخرون، **حوارات فلسفية: العقل ومسألة الحدود** (الدار البيضاء: دار الفنك، 2000)، ص 34-35

(74) التريكي، **العقل والحرية**، ص 46.

(75) التريكي، «التعقّلية والمعقولية»، ص 35.

(76) فتحي التريكي، **فلسفة الحياة اليومية** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2009)، ص 197.

2. طه عبد الرحمن: التعقّل بما هو تَخلُّق تزكوي

يتجه طه عبد الرحمن، وفي عودة إلى التراث الإسلامي، إلى تنمية هذا الفهم الأخلاقي للعقل من خلال فتح مفهوم «التعقّل» عند الفارابي على مفهوم «العقل المُشرِق» عند الأصفهاني الذي استلهمه ليضع على مِنْوَاله مفهومَي «العقل المُسدِّد» و«العقل المؤيّد»؛ بما هُمَا درجتَا وحدة العقل والعمل. والتعقّل في جوهره عند طه عبد الرحمن هو التخَلُّق، أي ربط العقلانية بالأخلاقية كما هو عند الفارابي، لكن شريطة أن تكون الأخلاقية المرجوة هي أخلاقية بلوغ مرتبة العبادة كما عند الأصفهاني، وذلك لأن التعقّل في نظره «لا يدرك غرضه [...] بمجرد ممارسة النظر العقلي [...] وإنما بالدخول في مجال العمل [...] وليس هذا العمل الحي إلا الاشتغال بطاعة أحكامِ الذي يَشعُرُ الإنسان بالمَسُودِية في حضرته وحده؛ ألا هو سيّد الكون»[77].

لقد مثّل المعنى الأخلاقي للعقل (الذي يُعدّ مفهوم التعقّل بعدًا من أبعاده) جوهر المشروع الفكري الأخلاقي لدى طه عبد الرحمن، ويظهر ذلك من خلال مفهومَي العقل المُسدَّد والعقل المُؤيَّد اللذين يعنيان رتبة العقل العملي الذي باحتكامه إلى الشرع يهتدي إلى المقاصد النافعة، ويحصل على الوسائل الناجعة[78]، وهذا المشروع هو مشروع التَخَلُّق بأخلاق الدين، الذي به يحصل الإنسان أولاً على رتبة أخلاق التَسديد (أخلاق الحياة وفقًا للشريعة)، والارتقاء بها ثانية إلى رتبة أخلاق التَأْيِيد (أخلاق الحياة من أجلِ الشريعة).

وهذه العودة الطاهائية إلى الأصفهاني جعلته يصدُّ عن مفهوم التعقّل عند الفارابي في مضامينه الإنسية الأرسطية، لأن «التعقّل» في مفهومه الفلسفي الإنسي حتى إن تجاوز مفهوم «العقل المجرد» (العقل النظري)، فإنه يَقْصُر عن مرتبة «العقل المسدَّد»، أحرى أن يبلغ مرتبة «العقل المؤيد» الذي هو منتهى غاية العمل الإنساني.

وإذا كان استثمار مفهوم التعقّل من خلال الفارابي قاد التريكي إلى محاولة تأسيس إتيقا Éthique إنسية هدفها بناء ما يُسمّيه «أخلاقيات التآنس»، فإنّ طه عبد الرحمن يستخدم مفهوم التعقّل عند الفارابي بوصفه تأكيدًا للصفة الأخلاقية للعقل وللإنسان في الثقافة الإسلامية، ثم الدفع بهذا الفهم بالاستناد على مفهوم «العقل المشرق» عند الأصفهاني نحو إظهار آيات الأخلاقية الدينية للإنسان؛ لتأسيس ما يمكن تسميته بأخلاق Moral «العمل التزكوي». فمشروع فتحي التريكي هو مشروع إتيقي إنسي، بينما مشروع طه عبد الرحمن هو مشروع أخلاقي ديني.

وبهذا فإن قابلية الاستثمار المتجددة لأخلاق التعقّل في الأفق الفلسفي المعاصر تُنَزِّلُ مفهوم التعقّل في فضاء إشكالات الفكر الإنساني والإسلامي الراهن الذي يسعى إلى بلورة إستراتيجيات تستجيب لمتطلبات حل المشكلات الإنسانية (فتحي التريكي) ومشكلات الإنسان المسلم خاصة

(77) المرجع نفسه، ص 132.

(78) انظر: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1997).

(طه عبد الرحمن)، أو لنقل على الأصح لحل المشكلات الإنسانية الحالية من خلفية فلسفية إنسية إتيقية عند التريكي، ومن خلفية دينية إسلامية أخلاقية صوفية عند طه عبد الرحمن.

وإذا كان مشروع فتحي التريكي يُذكّر بعودة بول ريكور وغادامير Gadamer وأندريه كونت سبونفيل André Comte_Sponville وغيرهم من الغربيين إلى الفرونوزيس الأرسطي، فإنّ مشروع طه عبد الرحمن يُذكر بمحاولة عبد الله دراز وعبد الرحمن حسن حنبكة الميداني في عودتهما إلى الأثر الديني الإسلامي وتراث الثقافة الإسلامية، و«التحرر» من تأثير الفلسفة الأخلاقية الغربية من أجل كتابة أخلاق إسلامية أصيلة. إنّ فتحي التريكي يعود إلى الفلسفة من خلال فلسفة الفارابي مع استثمار للفلسفة الغربية المعاصرة، بينما يعود طه عبد الرحمن إلى الدين من خلال نصوصه مع استثمار للفلسفة الإسلامية.

ويمكن القول إنّ مشروع فتحي التريكي غير المكتمل في مجال ما يمكن تسميته «فارابية جديدة» ومشروع طه عبد الرحمن الحائد عنها، يوحيان بأنّ عودة الفكر العربي المعاصر إلى الإنسية الفارابية وما شابها مثل إنسية «جيل مسكويه والتوحيدي» بحسب عبارة محمد أركون ما زالت عودة خَجلة، ما يعني أن الفكر الأخلاقي العربي ما زال غير قادر على بناء مشروع إتيقي متكامل يُنمّي فكرًا وممارسةً أخلاقية ترفع من قيمة الإنسان، وتجعله مركزها، وذلك من منظور أن الإتيقا هي «قدرة الإنسان على أن يكون ما هو بما هو»[79].

إن مفهوم «التعقلية» وغيره من المفاهيم الأخلاقية المستلهمة من فلسفة الفارابي والفلسفة العربية الإسلامية عمومًا، والمستفيدة من فكر الحداثة الغربية المعاصرة وما بعدها من جهة، وفكر الإصلاحية العربية الحديثة من جهة أخرى، بمقدوره تنشيط ممكنات التفكير الفلسفي العربي المعاصر، وذلك لتأسيس فلسفة إتيقية لا نكون فيها أمام فلسفة أخلاقية أو سياسية فحسب، وإنما أمام فلسفة إتيقية غنية، هي كما يقول فتحي التريكي «علم الممارسة التعقّلية»[80].

خاتمة

تناولنا في هذه الدراسة مضامين موضوع التعقّل ومضاداته، عند الفارابي والأساس الذي انبنى عليه، ومدى حضور الدين في ذلك. ورأينا أن التعقّل عنده هو ممارسة عملية فعلية وليس ممارسة نظرية أو تأملية معرفية فقط، وذلك من منطلق أنه ممارسة أخلاقية/ إتيقية تُمثّل ملتقى لكل مستويات الفعل الفاضل فرديًا وجماعيًا، بما يجعل الأخلاق والسياسة تجليًا لكيفيات هذا الفعل الفاضل ومستوياته، بحيث مثّل مفهوم «التعقّل» من حيث هو أخلاقية مقاربة إنسية عقلية للأخلاق، مختلفة في بنائها عن طريقة بناء الأخلاق الدينية الأكثر شيوعًا في الثقافة العربية والإسلامية، لتأسِّسها

(79) المسكيني، ص 72.

(80) فتحي التريكي، «مع الحداثة من جديد أو في الممارسة التعقّلية»، جريدة **الصحافة** التونسية، 13 كانون الأول/ ديسمبر 2000، ص 12.

على مفاعيل عقلية أكثر من كونها أخلاقًا دينيةً تتأسس على مقتضيات الشريعة من خلال معيارَي الحلال والحرام.

وهذا ما سمح بإبراز الأبعاد المميزة للفلسفة الإتيقية الفارابية ومنزلتها في الفلسفة الإسلامية والذي أنتجه الاستخدام الأصيل لهذا المفهوم فيها على الرغم من أصله الأرسطي، فظهر أنّ الفارابي سعى إلى تأسيس فلسفة أخلاقية تضاهي الأخلاق النيقوماخية الأرسطية، بوضع نظرية متكاملة في مجال «أخلاق التعقّل» على ذلك النحو، عالجت نواحي هذه المسألة في اصطلاحاتها ومضامينها إيجابيًا وسلبيًا، وذلك وفقًا لأُفق يضطلع بهَمِّ الإصلاح والتوجيه الأخلاقي، وهو أفق أكّد محمد عزيز الحبابي أنّه يمثّل مضمون الفلسفة الفارابية في مجملها بما هي فلسفة أخلاقية إنسية.

إنّ مفهوم «التعقل» عند الفارابي هو إذًا مدار الفلسفة التي لا تفصل بين النظري والعملي وبين المعرفة والعمل وبين العلم والمزاولة، وتنطلق من تحققهما المتكامل، وبذلك عمّقت الفلسفة الفارابية أبعاد النظر الفلسفي في الإنسان؛ من زاوية هذا الضرب من التفلسف حول القيمة الأخلاقية للعقل الذي يمكن تسميته مع فتحي التريكي بفلسفة «الممارسة التعقلية». وبهذه المقاربة الفلسفية حول «التعقّلية» مدّ هذا الفيلسوف فلسفته بطاقة التجدد، من خلال ما تَمْنَحه من إمكانية تعدد القراءات عبر التاريخ، فأضحت بذلك فلسفته قادرةً على التأثير حتى في الفكر الفلسفي العربي المعاصر فضلاً عن فضاء عصره الفلسفي.

وتجلى ذلك في ما اضطلعت به بعض مشاريع الفكر المعاصر من خوض عبر آفاقها في قضايا العصر ومشكلاته، واقتراح الأجوبة الممكنة، وذلك بغية تأصيل مقتضيات هذا الفكر الراهن، والوعي أكثر براهينه وتوجهاته. ووَجَدنا هذه التجربة عند فتحي التريكي في «إتيقا التعقلية»، وعند طه عبد الرحمن بمعنى مخصوص في «الأخلاق التعقلية». وهذا ما جعل من هذه الفلسفة الفارابية فلسفةً تستحق صفة الرّاهنية التي هي صفة كل فلسفة حية تتجدّد عبر حوار الأجيال.

المراجع References

العربية

أرسطو. **الأخلاق إلى نيقوماخوس**. الكتاب السادس. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1924.

الأصفهاني، الراغب (الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم). **الذريعة في الشريعة**. تحقيق أبو اليزيد العجمي. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.

آيت حمو، محمد. **الدين والسياسة في فلسفة الفارابي**. بيروت: دار التنوير، 2011.

بنمخلوف، علي وآخرون. **حوارات فلسفية: العقل ومسألة الحدود**. الدار البيضاء: دار الفنك، 2000.

التريكي. فتحي. **العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية**. تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2009.

______. **فلسفة الحياة اليومية**. تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2009.

______. **العقل والحرية**. تونس: تبر الزمان، 1998.

الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

الحبابي، محمد عزيز. **ورقات عن فلسفات إسلامية**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988.

الحلواني محمد والتريكي، فتحي. **مقاربات حول تاريخ العلوم العربية**. صفاقس: دار البيروني للنشر، 1996.

الداوري الأردكاني، رضا. **الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية**. تعريب عبد الرحمن العلوي. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004.

زيعوز، علي. **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسّعة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.

السافي، نور الدين. **نقد العقل في فلسفة الغزالي**. بيروت: دار التنوير، 2009.

سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

صبحي، أحمد محمود. **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون، أو النظر والعمل**. ط2. بيروت: دار المعارف، 1983.

العاتي، إبراهيم. **الإنسان في فلسفة الفارابي**. بيروت: دار النبوغ، 1998.

عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1997.

عبد العزيز، بومسهولي. **نهاية الأخلاق**. القنيطرة: دار الحرف للنشر والتوزيع، 2009.

عبد الله، موسى. **المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي: من أجل استكمال إيتيقا محذوفة في الفلسفة العربية الإسلامية**. الجزائر/ بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية، 2013.

عفيفي، زينب. **فلسفة اللغة عند الفارابي**. القاهرة: دار القباء، 1997.

الفارابي، أبو نصر (محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان). **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**. قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، 1968.

______. **المنطق عند الفارابي**. تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم. بيروت: دار المشرق، 1986.

______. **تحصيل السعادة**. قدم له وعلق عليه وشرحه علي أبو ملحم. بيروت: دار الهلال، 1995.

______. **رسالة في العقل**. حققه وقدم له وعلق عليه متري النجار. بيروت: دار المشرق، 1983.

______. **فصول منتزعة**. حققه وقدم له وعلق عليه متري النجار. بيروت: دار المشرق، 1971.

______. **كتاب الملة ونصوص أخرى**. حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، 1968.

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. ط 9. القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1993.

المسيكني، فتحي. **فلسفة النوابت**. بيروت: دار الطليعة، 1997.

المصباحي، محمد. **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة**. بيروت: منتدى المعارف، 2013.

منسية، مقداد. **الفارابي فلسفة الدين وعلوم الإسلام**. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2013.

صدر حديثًا

سلافوي جيجيك

العنف
تأملات في وجوهه الستّة

ترجمة: فاضل جتكر

هل يسبب تطور الرأسمالية والحضارة ارتفاعًا في وتيرة العنف أم يحدّ منه؟ هل يكمن العنف في فكرة "التجاور"، على بساطتها؟ وهل تقتصر ردة الفعل تجاه العنف اليوم على التفكّر؟

هذا بعض من أسئلة يعالجها سلافوي جيجيك في هذا الكتاب، من طريق سبر أغوار الأنظمة التوتاليتارية الدموية التي سادت في القرن الماضي، ومقاربة العنف المسمى مقدسًا، ورسم أجندة جديدة تحدد السبيل الأمثل للتفكير في العنف، والوصول إلى حلول لمشكلات يسبّبها، من خلال محاجة ثقافية لأي عنف تنتجه العولمة أو الرأسمالية أو الأصولية أو اللغة.

محمّد بوهلال | Mohamed Bouhlel*

الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي مقاربة وائل حلّاق

Ethics in Modernity: From a Secondary to a Central Domain, in Wael Hallaq's Approach

ملخص: الفرضيّة الأساسيّة التي نحاول اختبارها في هذه الدراسة من خلال آخر إصدارات وائل حلّاق **الدولة المستحيلة**، هي الإقرار بوقوع الحداثة في أزمة أخلاقيّة مدمّرة زمن العولمة، ناجمة في التحليل الأخير عن المنطلقات الفلسفيّة والأخلاقيّة التي انبنى عليها المشروع التنويري الأوروبي؛ وبأنّه ليس هناك مخرج من هذه الأزمة إلا بنقد مشروع الأنوار، والاعتراف بالأخلاق الدينيّة، ومنحها وضع النطاق المركزي في النظام.

الكلمات المفتاحية: أخلاق، شريعة، الدولة، ما بعد التنوير.

Abstract: This paper explores the primary hypothesis tested in Wael Hallaq's latest book *The Impossible State*. It postulates that modernity, in the age of globalization, is endangered by an ethical crisis. Hallaq traces the roots of this crisis to the European Enlightenment and the philosophical premises which underpin it. According to Hallaq, the only way in which the present crisis can be addressed is through the restoration of religious values to a position of centrality within the world system.

Keywords: Ethics, Islamic Law, State, Post-Modernity.

* أستاذ الحضارة بجامعة سوسة، الجمهوريّة التونسيّة.

Professor of Civilisation, University of Sousse, Republic of Tunisia.

مقدّمة

لا تزال الدول التي أنتجت الحداثة في صدارة البلدان القويّة في العالم المسيطِرة عليه والمتحكّمة في مساراته. وعلى الرغم من أنّ معظم الحروب والأزمات السياسيّة والاجتماعيّة التي يعرفها العالم تظهر في الدول الضعيفة والمتخلّفة، فإنّ ذلك لا يمنعنا من ملاحظة أزمة تعيشها المجتمعات المصنِّعة والتكنولوجيّة أيضًا بسبب سياساتها الداخليّة والخارجيّة؛ أزمة لم تَبْقَ حبيسةَ تلك الدولِ، بل انتقلَتْ بِصُوَرٍ متعدّدةٍ إلى جميع دول العالم في ظلّ العولمة الضاغطة.

فبعد فشل الاحتلالات المباشرة في ترويض الشعوب المحتلّة، واشتعال ثورات التحرير في العالم المستعمَر، ونشوب الحرب العالميّة الثانية، وصعود النازية وانحدارها، واطّلاع العالم على جرائمها المروّعة، وبروز مخاطر استخدام تقنيات تحسين النسل والتدخّل البيولوجي، وظهور الأضرار الواسعة للأشكال المتوحّشة من الرأسماليّة في الطبيعة وحياة المجتمعات؛ ما فتئ الوعي بأزمة النموذج الحداثي لدى جمهور من الناس يتّسع، واتّخذ أشكالاً وصيغًا متعدّدة، دينيّة وفلسفيّة واحتجاجيّة، وعَبَّرَ عنه بنظريّاتٍ وأعمالٍ نقديّةٍ مختلفةٍ عَدَدٌ واسعٌ من الفلاسفة والعلماء ورجال الدين والفنّانين والناشطين الاجتماعيّين.

ولئن كانت الانتقادات الراديكاليّة التي ترى في الحداثة تجربةً كارثيّةً على كلّ الصُّعُد يجب تخطّيها مهما كان الثمن والعَوْدُ بالإنسانيّةِ إلى ما قبلَ الحداثة، حالمةً وهامشيّةً لا حظَّ لها في التحقُّق في مستوى الواقع ومضادّةً لمصالحِ عمومِ البشر؛ فإنّ ضربًا آخرَ من الانتقادِ نجح في فَرْضِ نفسه بديلاً محتملاً من الحداثة في صيغتها الكلاسيكيّة أو نموذجًا مطوّرًا منها، وأثبتَ أنّ الإنسانيّة تتّجه فعلاً إلى حقبة جديدة ما بعد حداثيّة تكمّل الحداثة في نظر البعض وتتجاوزها في نظر البعض الآخر. شَمِلَ هذا النقدُ الواقعي جوانبَ متعدّدةً من الحداثة ومن النموذج النظري الذي انبنت عليه؛ العقلانيّة الأداتيّة، والفصل الجذري بين المعرفة والإيمان، وهشاشة الديمقراطيّة، والمظالم الاجتماعيّة، واختلال موازين العدل في المجتمعات الحديثة، وتوحّش النظام الاقتصادي العولمي، والسياسة الأيكولوجيّة الكارثيّة، وطغيان المجتمع الاستهلاكي وما قاد إليه من تذبذب في غائيّات الحياة.

إنّ الفرضيّة الأساسيّة التي نحاول اختبارها في هذه الورقة هي عدُّ المطلب الأخلاقي هو المسألةَ الجوهريّةَ في نقدِ الحداثة وتشخيصِ أزمتها، وحَجَرَ الزاوية في مشاريعِ إعادة تأسيسِها، وعدُّ الدينِ حين يتمّ الاضطلاع به فلسفيًّا، وليس فقهيًّا، هو الفاعليّة الأكفأ في تقديم الجوابِ الأخلاقي عن إخلالات الحداثة.

تنبني هذه الفرضيّة على الإقرار بأطروحتين مترابطتين: الأولى ترى أنّ **فشل الحداثة النسبي هو قبل كلّ شيء فشل أخلاقي**، إذْ أخفق مشروع التنوير الذي قامت عليه في تأسيسِ أخلاق دنيويّة مستقلّة عن فرضيّات الدين والميتافيزيقا، تتمتّع بالنجاعة المعقودة عليها، والثانية تقرّ بأنّ **تخليق الحداثة بالأخلاق الدينيّة** ـ بمعنى إدراج الأخلاق الدينيّة في عمق النسيج الهيكلي للحداثة على قاعدة الوصل لا الفصل بين المعرفة والقيم ـ يمثّل، إلى جانب مشاركة الشعوب كافّةً في الحياة الحديثة مشاركةً فعّالةً، الأُفُقَ

الأشدَّ واقعيةً ومعقوليةً لإعادة تأهيل الحداثة حتّى تصبح مشروعًا كونيًا، لا عولميًّا منحازًا إلى مصالح بعض الدول على حساب البعض الآخر على نَحْوِ ما هي عليه الآن.

تهدف الفرضيّة المذكورة إلى إنهاء أسطورة الحداثة التي تروّجها الدعاية الأيديولوجيّة الغربيّة بوصفها صيغة عليا ونهائيّة لتطوّر البشريّة، وإثبات أنّ الحداثة، إذا لم تَأْخُذْ في الاعتبار العُمْقَ الأخلاقي للدين وتَنَوُّعَ عَالَمِنَا الروحي، ولم تَنْفَتِحْ إيجابيًّا على كلّ العالم، بحيث تتمكّن كلّ المجتمعات من المساهمة الفعالة في بناء الحياة المعاصرة بكلّ أَوْجُهِهَا؛ لن تكون ـ أي الحداثة ـ أبدًا ظاهرةً كونيّةً محقِّقَةً لتطلّعات الإنسانيّة كافّة. وهذا هو بالضبط مشروع ما بعد الحداثة الأخلاقي.

عبّرت عن هذه الفرضيّة في العقود الأخيرة مقارباتٌ عديدةٌ وَضَعَتْهَا شخصيّاتٌ فلسفيّة وأكاديميّة ودينيّة متنوّعة المشارب، اخترنا إحداها موضوعًا لمقالنا، وهي مقاربة الباحث في الإسلاميّات، الفلسطيني الأصل الكندي الجنسيّة؛ وائل بهجت حلّاق، كما تتجلّى في كتابه **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**.

ومن أجل التعريف بهذه المقاربة تعريفا تحليليًّا نقديًّا، قسّمنا الدراسة إلى ثلاثة أقسام؛ خصّصنا أوّلها لتحليل مقاربة حلّاق لأزمة النموذج الحداثي وبيان موقع الأخلاق منها، وخَصَّصْنَا ثانِيَهَا لتحليل فلسفة الأخلاق البديلة التي اقترحها حلّاق؛ وثالثَها لنقد مقاربة حلّاق نقدًا يفتح الأفقَ على مقاربةٍ قد تكون أقدرَ على تَمَثُّلِ المشكلة وتجاوزها.

أولًا: أزمة النموذج الحداثي

مشروع نقدي جذري

في طَرْقِ سؤال الأخلاق في الحداثة من وِجْهَة نظر نقديّة، كان يمكننا أن نختار شخصيّة عربيّة أخرى تملك رصيدًا فكريًّا نقديًّا وتنظيريًّا لا يُستهان به، مثل المفكّر المغربي طه عبد الرحمان. فعبدُ الرحمان مُطَّلِعٌ بعمقٍ على نَوَاحٍ أساسيّةٍ من الفلسفة الغربيّة، مرتبطٌ وثيقَ الارتباط بالتراث الروحي والثقافي الإسلامي، منظِّرٌ لفكرة الحداثة الجوهريّة أو الحداثة البديلة، مقتنعٌ بالقيمة الجوهريّة للأخلاق الدينيّة والروحانيّة في حياة الإنسان.

غير أنّنا اخترنا وائل حلّاق موضوعًا للدراسة لعدّة اعتبارات؛ لم نختره لأنّه صاحبُ مساهمة مُهمّة في مجال الفكر الأخلاقي فحسب، بل لأنَّ له – مع ذلك ـ موقعًا فكريًّا وثقافيًّا متميّزًا في نطاق الدراسات الإسلاميّة والقانونيّة، ولأنّه أيضًا أكاديمي ومفكّرٌ عربي مسيحي، غائصٌ في البحث الاستشراقي منهجًا، نَقْدِيٌّ تُجاهَهُ في مستوى المبادئ والأطروحات والأهداف. ومع أنّه ينتمي فعليًّا ومهنيًّا إلى الحداثة وإلى المجتمع الغربي، فإنّه عُرف بكونه ناقدًا جذريًّا لهما، مجادلًا النموذج السياسي والأخلاقي الغربي، ملتقيًا في ذلك بعديد المفكّرين الغربيّين. وعُرف أيضًا بحرصِه على بناء خطابٍ يتوجّهُ في آن إلى النُّخْبَتَيْنِ الغربيّة والعربيّة الإسلاميّة، عَبَّرَ من خلاله عن إيمانه العميق بإمكان إنشاءِ تيّارٍ فكري وروحي عالمي من كلّ الثقافات، يلتقي على نقد الحداثة ويحمل مشروعا تَجَاوُزِيًّا لها، يستعمل لغة

حديثة يتقاسمها الجميع، ليست كاللغة الشخصيّة المتكلَّفَة التي استوحى طه عبد الرحمان مفرداتها الغريبة من التراث الديني القديم.

نَمَتْ رُؤْيَةُ حلّاق الأخلاقيّةُ والأنثروبولوجيّةُ عَبْرَ كتاباتِه المختلفة، حتّى بَلَغَتْ ذروَتَهَا نُضْجًا وَوُضُوحًا في كتابِه الأخيرِ **الدولة المستحيلة** الذي يَعْنِينَا حَصْرًا هنا. مَثَّلَ هذا الكتابُ حينَ صدورِه أوّلَ مرّةٍ بالإنكليزيّة سنة 2012[1] حَدَثًا معرفيًّا وثقافيًّا، فوقع تعريبُهُ ونشرُهُ بسرعة اعترافًا بأَهَمِّيَّتِه وبحاجة الساحة الثقافيّة العربيّة إليه[2]. فهو يأتي في سياقٍ يَتَّسِمُ بالصراع العالمي المحتدِّ، وَبِتَذَبْذُبٍ وَانقسامٍ عربيَّيْنِ يُنْذِرانِ بخطرٍ مُسْتَطِيرٍ.

يَظْهَرُ بجلاء من الكتاب أنَّ حلّاق يَقِفُ من الحداثة موقفًا نقديًّا، وينخرطُ في تيّار نقدي عامٍّ، لأصحابِه دوافعُ مختلفةٌ، لاهوتيّةٌ وأخلاقيّةٌ بالنسبة إلى البعض، وإنسانويّةٌ وما بَعْدَ استعماريّة بالنسبة إلى البعض الآخر. ويبدو أنّ حلّاق يجمع بين الاعتبارين، ويضيف إليهما اعتباراتٍ ذاتيّةً أخرى نَتَبَيَّنُهَا خلالَ التحليل.

أدرك حلّاق أنّ النقد الإسلامي وحدَهُ لا يَفِي بالغرض، وربّما لا تتجاوز آثارُهُ بعضَ الدوائرِ الإسلاميّةِ المحدودة. فحرص على إبراز نقاط الاتّفاق المنهجي والإستراتيجي بينه وبين التيّارات النقديّة الغربيّة، ودعا إلى الْتِحامِ الجميعِ في مشروعٍ نقدي واحد، مُطَالبًا بتجاوز النزعات النرجسيّة والخصوصيّات الضيّقة، والتحرّر من سطوة فلسفة التنوير والعقلانيّة الأداتيّة، والقبول بمبدأ التنوّع والاختلاف. فالأزمة ليست أزمة المسلمين وحدهم، بل هي أزمة العالم بكلّ مكوّناته. غير أنّ المسلمين، لأسباب تاريخيّة وثقافيّة، مدعوّون في رأيه إلى أن يكون لهم دور ريادي في اقتراح البدائل. ومن أجل الوفاء بذلك عليهم الدخولُ في حوارٍ تفاعلي بَنَّاءٍ مع غيرِهِمْ، وأن لا يَرْضَخُوا للنزعة العالميّة، ولا يتنازلوا للنظام العالمي عن حقوقهم[3].

لم يكن غريبًا في سياقنا العالمي المضطرب أن يَعُدَّ حلّاق إخضاعَ الحداثةِ للنقد الأخلاقي بهدفِ إعادةِ هيكلتِهَا على نحوٍ مختلف حاجةً ماسّةً للإنسانيّةِ عامّةً، وليس فقط للمجتمعات المتضرّرة منها. فقد بدا له أنّ استمرارَ البشريّةِ المادّي والروحي، وخروجَ المجتمعاتِ الحديثة من أزمتها العامّة يتوقّفان على هذا النقد، وما يستتبعه من تعديلات جوهريّة في النظام الاجتماعي والحياتي الراهن. لذلك مَثَّلَ نقدُ الحداثة المَلْمَحَ العامَّ لمشروعه كُلِّه، وظهر منذ عتبة الكتاب الأولى، نعني عنوان الكتاب؛ **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**. وبشّر بهذا المنزع النقدي في الصفحات الأولى من المقدّمة، ولم يتوقّفْ النقدُ حتّى آخرِ صفحةٍ من الكتاب.

---

(1) Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam Politics and Modernity's Moral Predicament* (Columbia: Columbia University Press, 2012), p. 272.

(2) صدر مترجمًا إلى العربيّة في طبعة أولى سنة 2014، وفي طبعة ثانية سنة 2015، انظر: وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

(3) المرجع نفسه، ص 294-295، 297.

إنّ ميزة الموقف النقدي لحلّاق أنّه ـ في إطارِ بحثٍ مفتوحٍ يَعدُّهُ صاحبُهُ مشروعًا نقديًّا بنائيًّا في آنٍ ـ يتّهم النموذجَ الحداثي في جملته، ويسلّط الضوءَ على نتائجه المدمّرة للحياة والكون، ويربط هذه النتائج بنظامٍ سياسيٍ اقتصادي يجد بِدَوْرِهِ جُذُورَهُ في مفاهيمَ ونظريّاتٍ تَأَسَّسَتْ في إطارِ مشروعِ التنويرِ الغربيِ، وَيَرُدُّ موضعَ الخللِ الرئيسَ في هذا البناء إلى الوضع الهامشي للأخلاق في الحداثة. لذلك كان كتاب حلّاق مشروعًا نقديًا أخلاقيًا يستهدف الحداثةَ أُسُسًا ونظامًا ونتائجَ؛ بهدف الوصول إلى بناءٍ نفسي اجتماعي سياسي اقتصادي جديدٍ، يكون أشدّ أخلاقيّةً وإنسانيّةً وتَلاؤُمًا مع الطبيعة والعالم.

قد تُشْعِرُنا بعض الأفكار والأحكام النقديّة التي بلورها حلّاق بأنّه يَقِفُ مَوْقِفَ الرافضِ المُقَوِّضِ للمشروعِ الحداثي بِرُمَّتِه. لكنَّ الحقيقةَ غيرُ ذلك، ويتضح هذا في مواضِعَ عديدةٍ ومِفْصَلِيَّةٍ من الكتاب. ونحن نقرّ بأنّ خطابَ حلّاق في هذا الموضع يَلُفُّهُ الكثيرُ من الغموض والالتباس؛ بسبب كثرة إحالته على مفكّرين غربيّين ناقمين على وجوهٍ عدّوها عدميّةً في الحداثة، وبسبب جذريّة النقد الذي وجّهه هو نفسه إليها وإلى التنوير، وعدمِ وضوحِ العلاقة بين فكرتَي الحداثة وما بعد الحداثة عنده، وضبابيّةِ موقفِهِ ممّا سمّاه بالحكم الإسلامي. غير أنّ الصورة تزداد وضوحًا عندما نتقدّم في التحليل.

من الناحية التقنية، وَفَّرَ حلّاق كلَّ ما يَلْزَمُ لإكسابِ مشروعِهِ النقدي كفاءةً منهجيَّةً محترَمَةً وقدرةً واسعةً على التفكيك. فاستند إلى شبكةٍ من المفاهيمِ النقديّة ذاتِ العمقِ الفلسفي، استقى مُعْظَمَهَا من فلاسفة أوروبّا وعلماء اجتماعها وقانونها. لعلّ أبرزها: «النموذج» Paradigm، و«ما بعد ـ التنوير» Post-Enlightenment، و«ما بعد ـ الحداثة» Post-Modernity، و«النطاق المركزي» Central Domain، و«النطاق الهامشي أو الثانوي»؛ و«تقنيات النفس أو الذات» Technologies of the Self؛ و«فنّ العيش»[4]. وظّفها في إيصال نقده الأخلاقي للحداثة إلى أبعد مَدًى مُمْكِنٍ: الركائز التأسيسيّة لنموذجها المجتمعي، وهي التنويرُ والعقلانيّةُ الأداتيّةُ وأخلاقُ القوّةِ والذاتُ المتحرِّرةُ مِنْ كُلِّ التزامٍ مُتَعَالٍ.

يمكن التمييزُ بين ثلاثِ بنًى في الحداثةِ انْصَبَّ عليها نقدُ حلّاق: البنية السياسيّة والاقتصاديّة، والبنية الفلسفيّة، والبنية الأخلاقيّة.

نقد البنية السياسيّة والاقتصاديّة للحداثة

ذهب حلّاق في نقده لهذه البنية إلى حَدِّ وَسْمِ الحداثة بـ«مشروع الدمار» لكونها المسؤولَ عن الكوارث الثلاث الكبرى التي حاقَتْ بالعالم؛ تدمير البيئة الطبيعيّة بفعل «النزعة التصنيعيّة» وأسطورةِ «التقدّم»، وتفكيك الروابط الاجتماعيّة والأسريّة وخلق فرد «مغترب متشظّ ونرجسي» في ظلّ سيادة رأسماليّة الدولة، والتبعات الأخلاقيّة والتداعيات المعرفيّة للمشروع الحداثي التي تنعكس بالسلب والتدمير على كلّ وجوه الحياة الاجتماعيّة والطبيعيّة[5].

(4) انظر تعريفًا مختصرًا لها في: المرجع نفسه، ص 299ـ302، إضافة إلى مواضع عديدة مبثوثة في سياقات مختلفة من الكتاب.

(5) المرجع نفسه، ص 34ـ35.

وقد تأتّى للحداثة إلحاقُ هذا الضررِ البليغِ بالعالم لأنّ مقاليدها آلت على نحو طبيعي إلى الدولة الليبراليّة التي باتت منذ عقود تهيمن على العالم من دون مُنَازِعٍ تقريبًا. تَمَكّنَ هذا النموذج السياسي الاقتصادي من فرض سيادته ونظامه وقيمه على الجميع بفضلِ ثلاثةِ أعمدة شَكّلَتْ مصدرَ قُوّتِه وجبروته: «الطبيعة العسكريّة للدول الإمبراطوريّة القويّة، والتغوّلات الثقافيّة الخارجيّة، والسوق العالميّة الرأسماليّة ـ الليبراليّة الهائلة»(6). هذه الأعمدة مترابطةٌ متلازمةٌ يُدَعِّمُ بَعْضُهَا بَعْضًا ويوجِّهُهَا شعارٌ واحدٌ: مزيدًا من القوّة من أجل مزيدٍ من الهيمنة والربح.

للتمكّن من تحقيق هذا الهدف على أوسع نطاق، فَرَضَ النظام الليبرالي على جميع الدول وَضْعًا جديدًا يُعرَف بالعولمة التي هي ليست سوى «خلق سوق عالمي واحِد وموحَّد يعمل بحسب قواعدَ قانونيّةٍ مشتركة وعامّة، بل متطابقة» تخدم مصالحَ الدولِ الرأسماليّة القويّة لا غير. وكان من مستلزمات هذا النموذج إنشاء «إنسان اقتصادي هدفه الحصري والأساسي هو الربح الماديّ»(7).

بناءً على هذا التشخيص، نَفْهَمُ لِمَ تَركّزَ نقدُ حلّاق للعولمة على النموذج الرأسمالي. فالنماذجُ غيرُ الرأسماليّة ـ في نظره ـ ذاتُ دَوْرٍ ثانوي على الصعيد العالمي، وهي حتّى في حالِ وجودها مفروضٌ عليها انتهاجُ قواعِدِ العلاقاتِ الرأسماليّة في معاملاتها بقطع النظر عن استحسانها لها أو امتعاضها منها (8).

نقد البنية الفلسفيّة للحداثة

لم يكن الوجه السابق من النقد المنصرف إلى التجلّي السياسي والاقتصادي الهيمني للحداثة نهايةَ المطافِ في مشروع حلّاق النقدي؛ فهذا النقد لا ينال سوى المظهر الخارجي من الحداثة ومن النظام العولمي المعبّر عنها حاليًّا. لاحَظَ حلّاق أنّه توجد وراء هذه البنية السياسيّة والاقتصاديّة للحداثة بنيةٌ أعمقُ يجب أن تُسْتَهْدَفَ، هي بنيتها الفلسفيّة التي تُحِيلُنا مباشرةً على فكر التنوير ومبادئه ومقولاته. إنّ ما يهمّ حلّاق أكثرَ، هو تأكيدُ كَوْنِ النظامِ السياسي والاقتصادي العالمي المنبثق من الحداثة يستندُ إلى أساسٍ فلسفي قيمي يجعله، على الرغم من وحشيّته ومَخَاطِرِه التي تهدّد الطَبيعة والإنسان معًا، مشروعًا تقدّميًّا في نظر المستفيدين منه. هذا الأساس الفلسفي القيمي سليلُ الحداثةِ، معبِّرٌ عنها، ولا قيمة ولا صدقيّة له خارجها.

(6) المرجع نفسه، ص 270.

(7) المرجع نفسه، ص 283، 296ـ297. ولتأكيد محوريّة قيمة المال في نموذج الحداثة ودورها في الحطّ من القيمة الذاتيّة للعالم وللإنسان نفسه، صدّر حلّاق الفصل السادس «عولمة متحرّشة واقتصاد أخلاقي» من كتابه بشاهد دالّ لغيورغ شيمل Georg Simmel، من كتابه **فلسفة المال** *The Philosophy of Money* يقول فيه: «يُنظر إلى المال في كلّ مكان على أنّه هدف، وهو ما يؤدّي إلى الحطّ من قدر أشياء لا تُعدّ ولا تُحصى، واعتبارِها مجرّدَ وسائلَ مع أنّها في الحقيقة غاياتٌ بحدّ ذاتها»، انظر: المرجع نفسه، ص 249.

(8) «إنّ الأسواق والاقتصادات التي تتحكّم في هذه الحركة الهائلة نحو العولمة وتوجّهها هي أسواق واقتصادات رأسماليّة وليست اشتراكيّة أو مساواتيّة أو شعبويّة. فالعولمة هي على نحو واضح مشروع الدولة الثريّة القويّة والشركات العملاقة التي تديرها ظاهريًّا هذه الدول. وهذا مشروع مفروض عمومًا على الدول الضعيفة. وقد صادف أن كان النموذج السياسي ـ الاقتصادي لهذه الدول القويّة هو المشروع الليبرالي، حيث لا يمكن العثور على أيّة قوّة اقتصاديّة ـ سياسيّة مهمّة أخرى»، انظر: المرجع نفسه، ص 252.

بهذا الاعتبار ينصبّ نقد حلّاق في هذا المستوى من التحليل على الحداثة ذاتِهَا وأُسُسِهَا ومنطلقاتِهَا، لا على ثمارِهَا ونتائجِهَا الاقتصاديّة والسياسيّة. إنّ مزيّةَ الذهابِ في النقد من القريب إلى البعيد هي أنّه يُجَلِّي صُوَرَ تشابُكِ البنيةِ السياسيّة والاقتصاديّة للحداثة ببِنْيَتِهَا الفلسفيّةِ القيميّة، ويكشفُ الكيفيّةَ التي تَصْنَعُ بها الأولى نَمُوذَجَهَا القِيمِيَّ الخاصَّ المعبِّرَ عن فلسفتِهَا وأهدافِهَا وتطلّعاتِهَا، ويوضّحُ لماذا تفرضه على الجميع باسم الكونيّة Universalism والإنسانويّة Humanism.

بِفَضْلِ هذا الربطِ، يُحِيلُ نقدُ قيمةِ المالِ في النظام الليبرالي مباشرة على مفهوم العقل المنفصل عن القيمة والأخلاق الذي يمثّل أحدَ أبرز أعمدة المشروع التنويري الغربي. ويستنتج حلّاق من ذلك ـ مُتَّبِعًا خُطَى جون غراي John Gray ـ أنّه ليس في الإمكان تجاوزُ التنوير الليبرالي، والمرورُ إلى مجتمع ما بعد التنوير، من دون نقد معمّق للحداثة والفلسفة الليبراليّة وتقاليد الحضارة الغربيّة، ومن دون التخلّي عن عدد من التصوّرات الفلسفيّة والالتزامات الجوهريّة والمحوريّة المؤسِّسة لها. يشمل ذلك بعبارات غراي التخلّيَ عن «تصوّرات معيّنة عن العلم والأخلاق»، وعن ضروب راسخة وعريقة في التقاليد الغربيّة في فهم الدين، وعن «التصوّر الإنسانوي للبشريّة على أنّها محلُّ الحقيقةِ المميَّزُ، ذلك التصوّرُ الذي يعبّر عنه البحث السقراطي والوحي المسيحي، والذي يعاود الظهور في شكلٍ علماني وطبيعاني في مشروع التنوير الخاصّ بالانعتاق الذاتي الإنساني من خلال تنامي المعرفة»[9]. فليست الأنوار في جوهرها سِوَى مَنْحِ العقلِ كاملَ الثقةِ والاستقلال، وعدّه كفيلاً بِنَقْلِ الإنسانِ إلى الرشد التامّ، وتحريرِهِ من كلّ أنواع الوصاية والخضوعِ للقوانين التي لا تنبع من وعيه وضميره؛ وهو ما يجعل العقلَ في النهاية هو المنشِئَ الوحيدَ للأخلاق[10].

تَرْجِعُ إلى حدٍّ بعيدٍ جملةُ التصوّراتِ المعبّرةِ عن النظرةِ الحداثيّةِ الليبراليّةِ إلى العالم، إلى العقلانيّة التنويريّة التي جرّدت العالَم تجريدًا تامًّا من القيمة عبر تمييزها الجذري بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، أو بين الحقيقة والقيمة؛ ما أدّى إلى نزع القيمة من العالم الطبيعي الذي صار يُنظَر إليه بفعل ذلك ـ بحسب عبارات حلّاق ـ «على أنّه 'متوحّش' و'بليد'»، وأنّه في جوهره ليس «سوى المادّة في حالة حركة [...] بكماء» عارية من كلّ ما يمكن أن يوجّهَ سلوكنا حيالها. والأثر الأخلاقي المدمّر لهذه النظرة واضح ومباشر بحسب حلّاق؛ فـ «عندما تُجرَّد المادّة من كلّ قيمة، فإنّها لا تظلّ جزءًا من الروح الكونيّة، وهذا يسمح لنا بالتعامل معها كشيء ودراستها وإخضاعها لتحليلنا العقلاني المستقلّ في مَدَاهُ الكاملِ من دون أن تترتّب لها علينا حقوق أخلاقيّة». وتفضي هذه النظرة التشييئيّة إلى العالم، والقائمة على الفصل بين العقل والأسباب، إلى نتيجةٍ أخلاقيّة عمليّة خطرة، تسمح بكل ضروب الانحراف المميّزة للتصنيع الرأسمالي في مرحلته المستهترة بالطبيعة، وللنظام العولمي غيرِ الآبِهِ بالشعوب الضعيفة؛ تتمثّل هذه النتيجة في اضطلاع العقل العملي «المستقلّ» بمهمّة التشريع للأخلاق، من دون

(9) المرجع نفسه، ص 296_297.

(10) Antoine Tine, «Jürgen Habermas: entre pluralisme et consensus. La réinvention de la modernité?» *Ethiopiques* (Revue négro-africaine de littérature et de philosophie), no. 64-65 (1er et 2ème trimestre, 2000), p. 8, accessed on 2/1/2017, at: http://ow.ly/bfaF30e6gWK

حاجته إلى مراعاة أيِّ اعتبارٍ خارجَهُ[11]. وهذا ينقلنا إلى نقد البنية الثالثة الأعمقِ والأوكَدِ للحداثة، وهي بنيتُهَا الأخلاقيّة.

نقد البنية الأخلاقيّة للحداثة

أدرج حلّاق كتابَهُ ـ مِنْ جهات المنهج والمضمون والغاية ـ في جهد النقد الأخلاقي العالمي للحداثة. فوصفه في المقدّمة بأنّه «مقالة في الفكر الأخلاقي أكثر من كونه تعليقا على النواحي السياسيّة أو القانونيّة»[12]. وأعلن في موضع آخر أنّه «مشروع أخلاقي من الطراز الأوّل، ومحاولة للبناء على الذات التاريخيّة من أجل التوجيه الأخلاقي»، وأنّه «مشروع للنقد الأخلاقي [...] والبديل الأخلاقي»[13]. ولم يكن الرجل في هذه التقريرات بعيدًا من الصواب، فقد حضر الانهمام الأخلاقي في مجمل الكتاب، وبصورة شديدة التركيز في الفصلين الأخيرين منه[14].

أرجع حلّاق نشوء أخلاق الحداثة إلى الفلسفة الكانطيّة التي عدّها المؤسِّسَ الحقيقي لنموذج الفصل بين المعرفة والقيمة، وهو ما أدّى إلى فقدان الأخلاق دورَها في توجيه النظام والسلوك، وفَسَحَ المجال لظهور كثير من الشرور والمظالم. كان حكم حلّاق في هذه المسألة شديد الوضوح والقطع: «إنّ تقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانويّة وفصله بصورة عامّة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك كان في جوهر المشروع الحديث، وهو ما أدّى بنا إلى تشجيع أو إهمال الفقر والتفكّك الاجتماعي والدمار البغيض للأرض نفسها التي تغذّي البشريّة وتوفّر لها كلاًّ من الاستغلال المادّي والقيمة»[15].

يمثّل هذا النقد استهدافًا مباشرًا لفلسفة الأخلاق الليبراليّة؛ إذ يقودنا الربط الجدلي بين النظرة المعرفيّة الأداتيّة إلى العالم والتعامل الليبرالي النفعي المحض والمشيّئ للطبيعة، إلى نتيجة تقوّض مزاعم التعالي عن الأخلاق في المعرفة الحديثة. فالتصوّر المجرّد من الأخلاق والقيمة للعالم هو في نهاية المطاف تصوّر أخلاقي آخر، يفضي إلى أخلاق القوّة والسيطرة والمنفعة والفرديّة والاستغلال؛ وليس ـ كما تدّعي «النظرة الكانطيّة التي تهيمن على النموذج الأخلاقي الحديث» بعبارات حلّاق ـ تصوّرًا خاليًا من البعد المعياري الأخلاقي.

على أنّ الربط الذي يصرّ عليه حلّاق بين الحقيقة والقيمة يجب أن لا يجرّنا إلى إطاحة استقلاليّة العقل الإبستمولوجيّة وبمقولة العقل المحض، لأنّ ذلك قد يقود إلى انهيار المعرفة العلميّة برمّتها. يظلّ هذا التخوّف إشكالاً قائمًا يتحدّى مشروع حلّاق، ولا مناص لمن يتّفق معه في المقاربة من أن يتصدّى له

(11) حلّاق، ص 286ـ288.

(12) المرجع نفسه، ص 24.

(13) المرجع نفسه، ص 49.

(14) هما الفصل السادس، وعنوانه «عولمة متحرّشة واقتصاد أخلاقي»، ص 249ـ273؛ والفصل السابع، وعنوانه «النطاق المركزي للأخلاق»، المرجع نفسه، ص 275ـ297.

(15) المرجع نفسه، ص 36.

بالعمق الإبستمولوجي المستحَقّ، إذ لا يكفي نقدُ فلسفةِ الأنوار وإعلانُ مَوْتِهَا. يجب اقتراحُ تصوّراتٍ فلسفيّةٍ بديلةٍ منها تتمثّلها ثمّ تتجاوزها. وما لم يحصل ذلك سيظلّ التنوير أُفُقًا لا مَحِيصَ عنه للعقلِ الحديث، وهو ما نراه قائمًا إلى الآن.

بناءً على نقد ثلاثي الخُطى قمنا بإبرازه، توصّل حلّاق إلى تحديد موضع الداء الأساسي في النموذج الحداثي، ويتمثّل في المنزلة الهامشيّة المفروضة على الأخلاق. إنّ أعمّ ما يميّز الدولة الغربيّة الحديثة في نظره هو أنّها أنزلت الأخلاقَ «إلى منزلة النطاق الثانوي». وفي المقابل ـ وهذه نتيجة منطقيّة جدليّة من تلك ـ جعلت نطاقها المركزي «هو الاقتصادي والسياسي وليس الأخلاقي». وهذه الحقيقة تنطبق على مجمل «الحداثة وعولمتها المتزايدة»[16]. وقد نبع هذا الاختيار المجحف من المشروع المركزي للتنوير الذي يقوم على «استبدال الأخلاق المحلّيّة والعرفيّة والتقليديّة وكلّ أشكال الإيمان المتعالي بأخلاق نقديّة وعقلانيّة قُدّمت كأساس لحضارة كونيّة [...] تحت إمرة العقل البشري الذي انفصل أخيرًا عن المبادئ الأخلاقيّة التقليديّة»[17].

ثمّة، إذًا، خلل أصلي في منظومة الحداثة يتّصل بالأخلاق، يفسّر جدليًّا سائر الإخلالات الأخرى الملحوظة في المستويات الأيكولوجيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وفي علاقة الدول والشعوب بعضها ببعض. وهذا يفرض أن يكون مُبتدأُ إصلاحِ الحداثة ومركزُهُ هو فلسفة الأخلاق، ويقتضي إعادة النظر الجوهريّة في مسألة الفصل بينها وبين المعرفة. غير أنّ ذلك سيكون بالضرورة مشروطًا بمراجعة فلسفة الأنوار التي تمثّل أساس التصوّر الأخلاقي في الحداثة، وبتغيير نمط عيشنا بأسره[18]. وهذا لعمري مشروع معرفي ومجتمعي ضخم لم يتخطَّ عند حلّاق وعند غيره إلاّ بقدْرٍ ضئيلٍ حدَّ النيّات وإبانةِ مشاعرِ الامتعاضِ، إلى شِعابِ التفكيرِ والإنجاز.

ثانيًا: فلسفة أخلاق بديلة

بين الكونيّة والخصوصيّة

يتّسم مشروع حلّاق كما أسلفنا بطابعه النقدي الشامل. غير أنّ النقد عنده يستلزم بالضرورة تفكيرًا جدّيًّا في البدائل، لأنّه لا فائدة تُرْتَجَى من نقد لا يُفضي إلى أفكار تساعد في تجاوز الأزمة التي سلّطنا الضوء عليها عبر ذلك النقد. ولم يكن لديه أيّ تردّد في الاعتراف بأهليّة الخزّان الديني والثقافي الإسلامي لأنْ يكون المنبعَ الرئيسَ للقيم الأخلاقيّة التي على أساسها يمكن إعادة النظر في بنَى الحداثة.

ما الدلالة الثقافيّة لهذا الاعتراف بالمرجعيّة الإسلاميّة للأخلاق؟ هل يروم حلّاق من خلاله تجاوزَ نموذجِ الحداثةِ جذريًا، وإحلالَ نموذجٍ اجتماعي سياسي اقتصادي ثقافي جاهز مَحَلَّهُ، كما يسعى له كثيرٌ من دعاة الإسلام السياسي؟ أم يرمي إلى الإبقاء على المكوّنات الأساسيّة للنموذج الحداثي،

(16) المرجع نفسه، ص 293.

(17) المرجع نفسه، ص 40.

(18) المرجع نفسه، ص 297.

مع إعادة هيكلته على قاعدة فلسفة أخلاقيّة جديدة من شأنها إحداث التغييرات المطلوبة في بناهُ المختلفةِ؟

لا يبدو الجواب عن هذا السؤال بديهيًّا. فحلّاق، من جهةٍ أولى، ينتقد الحداثة نقدًا جذريًا ويحذّر المجتمعات الإسلاميّة وغير الإسلاميّة من تضييع خصوصيّاتها والانسياق وراء وَهْمِ اللحاق بركب الحضارة. وهو، من جهة أخرى، لا يقترح أطروحات جديدة تُذْكَر في مستوى النظريّات والمؤسّسات السياسيّة والمعرفيّة والتربويّة. لقد نُظَرَ إلى واقعة عَدَمِ تحوُّلِ كثيرٍ من المجتمعات إلى مجتمعات حداثيّة على الطراز الغربي، على أنّها فشلٌ ناجمٌ عن ضَعفٍ في الاستعداد لدى هذه المجتمعات، إذْ استعصَتْ عليها الحداثة بكلّ ما تحمله من معاني التقدّم وقيم التحرّر والعقلانيّة والتنظيم البراغماتي والديمقراطيّة، وهو ما منح التفسيرات العنصريّةَ لدى البعض صدقيّةً مغلوطةً. أمّا حلّاق فرأى في هذا الفشل فرصةً لهذه المجتمعات لَا يَجْدُرُ بها هدرُها كيْ تتمكّنَ من تطويرِ نماذجَ أخرى قادرةٍ على أن تكونَ أفضلَ وأرقى من النموذجِ الذي وَفَّرَتْهُ الحداثة، وذلك بالإقبالِ الجدّي على استثمارِ الموارِدِ الذاتيّة الثقافيّة والروحيّة والاجتماعيّة والطبيعيّة، وتثمينِهَا والبناءِ عليها[19].

هل تَعني هذه الدعوةُ تغذيةَ النزعات الخصوصيّة والمحلّيّة وإقرارَها فلسفيًّا، وهو ما يوحِي به رفض حلّاق الصريح للنزعتين العالميّة والإنسانويّة؟ أم تعني الإقرارَ بكونيّة أخلاقيّة جديدة قد يمثّل الإسلام في المستوى المعياري لُحْمَتَهَا وسَدَاهَا؟ وهل توجد صيغة وُسْطَى تتلاءم مع هاتين النزعتين المتناقضتين؟

يبدو موقف حلّاق من هذه المسألة جدليًّا. فهو لا يدعو العالَمَ إلى الأخذ بما يسمِّيه نظامَ الأخلاقِ في الإسلام، ويبدو أقرب إلى ترك كلّ شعب يطوّر فلسفته الأخلاقيّة الخاصّة به المتلائمة مع ثقافته وشخصيّته. لكنّه يدعو الجميع إلى التفاعل وتبادل التجربة، ويحرّض المسلمين بصفة خاصّة على ذلك في علاقتهم بالغرب[20].

في إطار هذه الرؤية التركيبيّة المفعِّلة للذات، المجذِّرة لها في التاريخ القريب والبعيد، لَمْ يَرَ حلّاق أيَّ

(19) «إنّ أفريقيا وآسيا في أغلب الأحوال مستمرّتان في كفاحهما من أجل اللحاق بالغرب، وفي أثناء هذه العمليّة لا تكتفيان بالتخلّي عن مزايا البناء على تقاليدهما وتجاربهما التاريخيّة التي شكّلت هويّتهما وكيف صارتا جزئيًا إلى ما صارتا إليه، بل تتركان نفسيهما تنجرّان أيضا إلى حروب مدمّرة وفقر ومرض وتدمير لبيئتهما الطبيعيّين. إنّ الحداثة التي تحدّد المؤسّسات والتي يحدّد مفكّرو الغرب الحديث القوي خطابَها المهيمن، قد أجحفت بحقّ ثلثي سكّان العالم الذين فقدوا تاريخهم، وفقدوا معه طرائق وجودهم العضويّة»، انظر: المرجع نفسه، ص 33.

(20) «يمكن للمسلمين ونخبهم الفكريّة والسياسيّة، خلال عمليّة بناء المؤسّسات الجديدة التي تتطلّب إعادة صياغة قواعد الشريعة وتقديم تصوّر جديد للمجتمع السياسي، أن يتفاعلوا، ويجب أن يتفاعلوا مع نظرائهم الغربيّين في ما يخصّ ضرورة جعل الأخلاقي النطاق المركزي. وهذا يتطلّب من المسلمين تطوير مفردات يمكن لهؤلاء النظراء المحاورين أن يفهموها، مفردات تهتمّ ضمن ما تهتمّ بمفهوم الحقوق في سياق ضرورة بناء تنويعات للنظام الأخلاقي تناسب كلّ مجتمع. هنا يجب أن يكون المسلمون المشتركون في هذه العمليّة مقتنعين وأن يبذلوا قصارى جهدهم الفكري لإقناع الآخرين ـبما في ذلك المسلمون الليبراليّون ـ بأنّ النزعة العالميّة (Universalism) وأيّ نظريّة حقوق ذات طبيعة عالميّة لا مصير لها إلاّ الفشل». انظر: المرجع نفسه، ص 294ـ295، 296.

وجه من وجوه الشذوذ في أن يعتمد المسلمون على مصادرهم الأخلاقيّة التاريخيّة. فالغرب الحديث نفسه «عوّل وما يزال على خمسة قرون من التجارب والتراث، وعلى عصرَيِ النهضة والتنوير والفكر الليبرالي». وبعضُ النقّاد الغربيّين للحداثة يسعَوْنَ لإحياء النموذج الأخلاقي الأفلاطوني والأرسطي والطومائي. ومن الطبيعي ـ تبَعًا لذلك ـ أنْ يكون للمسلمين الحقّ في أن يرجعوا إلى تراثهم، ويتحدَّوْا «تلك السرديّة التقليديّة [الغربيّة]، ويطوّروا بصورة متزايدة تاريخهم الخاصّ»، ولا سيما أنّ التراث الخاصّ بهم «تراثٌ ضخم وثري يضرب بجذوره في قرون من الإنجازات الثقافيّة»[21].

غير أنّ المسلمين لن يفعلوا ذلك تكريسًا لنرجسيّة ثقافيّة أو قوميّة، بل سيفعلونه لفائدة الحداثة والعالَم كلِّه. ليس في ذلك ـ بحسب حلّاق ـ ادّعاء ولا مبالغة، فـ «ثمّة الكثير ممّا يمكن للمسلمين أن يفعلوه كي يسهموا في إعادة تشكيل الأخلاقيّات الحديثة»[22]. يساعدهم في ذلك كون «النطاق المركزي في عصر الدين التقليدي هو التنشئة الأخلاقيّة والتعليم الأخلاقي والتطلّعات الدنيويّة الأخلاقيّة»[23]. كما تساعدهُمْ حقيقةُ كَوْنِ مَوْرُوثِهِمْ الأخلاقي يعكس تجربةً تاريخيّة معيشة، لا أفكارًا نظريّة عن مجتمعٍ «لم يعش فيه أحد»[24].

هنا تنقلب نظرة حلّاق الإيجابيّة إلى التاريخ والمجتمع الإسلاميّين إلى ضرب من الإعلاء والتمجيد والحلم بالريادة لا نجد تفسيرًا لها إلا كونها رَدَّة فِعْلٍ مُوَازٍ على ما تمارسه العديد من دوائر الغرب ضدّ المسلمين من تهميش وتحقير. إنّ هذا الموقفَ التمجيدي لحلّاق لَيَقُومُ دليلًا على أنّ اليوتوبيا ليست دائمًا مصنوعةً من أحلام خياليّة، بل قد تكون شيئًا يضرب بجذوره في وقائع التاريخ ومعطيات المعرفة.

مظانّ فلسفة الأخلاق الإسلاميّة

إذا كان الموروث الأخلاقي الإسلامي بهذا الحجم وهذه الأهمّيّة، فأين نجده؟ وكيف يُمْكنُ عمليًّا تسديدُ السلوكِ الفردي والجماعي الحديث استنادًا إليه؟ يتجلّى هذا الموروث ـ بحسب حلّاق ـ في أربعة مصادر تتمتّع بمكانة مرموقة في الثقافة الإسلاميّة، هي: النصّ المؤسِّس وهو القرآن، ومنظومة الأركان الخمسة، ومنظومة الكلّيّات الخمس أو مقاصد الشريعة، والشريعة.

في التعريف بفلسفة القرآن الأخلاقيّة، اكتفى حلّاق بإشارات مقتضَبَة؛ ففي معرض التصدير للفصل السادس «عولمة متحرّشة واقتصاد أخلاقي»، استشهد بمجموعة من الآيات رأى فيها نقيضًا أخلاقيًّا لتوجّهات الحداثة الغربيّة في المجال المالي، من حيث إنّ القرآن يربط كسب المال واستعماله ربطًا عضويًّا بالأخلاق، ويشرط الإيمان والسعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة بالاعتراف بحقّ الفقير والضعيف والجار والغريب والأجير في جزءٍ ممّا نملك، خلافًا للنموذج الليبرالي المتوحّش المتغلّب

(21) المرجع نفسه، ص 37ـ36، 48.

(22) المرجع نفسه، ص 295.

(23) المرجع نفسه، ص 39.

(24) المرجع نفسه، ص 37ـ38، 271.

على العالم الذي لا يأبه للآخرين إلا ليأخذ منهم المزيد، ويجعل لصاحب المال سيادة مطلقة على ما يملك(25).

في هذا السياق ألحّ حلّاق بصفة خاصّة على أنّ ملكيّتنا للمال وللأشياء بصفة عامّة ليست ملكيّة حقيقيّة، بل مجازيّة؛ إذ الله وحده هو المالك بحقٍّ لكلّ شيء، وهو وحده المتصف بما يسمّيه حلّاق «الملكيّة الأصليّة ذات السيادة». يترتّب على هذا الأصل أنّ ما يتخلّى الأغنياء عنه من المال ـ على وجه الزكاة أو الإحسان ـ لفائدة الفقراء إنّما هو «حقّ لهم»، وليس مِنّةً أو عطاءً من مِلْكٍ شخصي يأخذه الفقير من موقع الذلّ والصغار(26).

وفي ما يخصّ المصدرَ الثاني للأخلاق الإسلاميّة، بيّن حلّاق أنّ أركان الإسلام الخمسة الاعتقاديّة والعمليّة (الشهادتان، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحجّ)، تحمل برنامجًا يجسّد قيم الدين الأخلاقيّة، ويضمن للمؤمن حياة روحيّة إيجابيّة مع نفسه ومع الآخرين، ويوصل إليه رسالة بسيطة ودقيقة تعكس فلسفة القرآن الأخلاقيّة والوجوديّة، مؤدّاها: «اعْرِفْ مكانَكَ في العالم، واعرف طبيعتك الزمنيّة، واعرف أنّك مخلوق كجزء من مجتمع وأُسْرة يغذّيان روحك كما تغذّي الزروع والحبوب جسدك، وافهم أنّ كلّ ذلك هِبَةٌ تأتي مصحوبة بمسؤوليّة تجاه كلّ ما حولك؛ وافهم أنّك لا تملك شيئًا في الحقيقة، وأنّك ستواجه قضاءك حتمًا، ولن تأخذ معك إلى القبر إلا عملك الصالح وحسن سيرتك؛ وافهم أنّ عليك واجبات تجاه العالم الذي خُلِقت فيه، وتجاه المجتمع الذي خُلِق من أجلك، وأنّ هذا هو مرتكزك؛ ولا تعتبرْ شيئًا مضمونًا وحقًّا مكتسبًا»(27).

إنّ تَمَثُّلَ هذه الرسالةِ بعمقٍ كفيلٌ بتأطير السلوك المالي والاجتماعي للأفراد والجماعات تأطيرًا أخلاقيًّا يحول بصفة ذاتيّة بينهم وبين أنماط السلوك الرأسمالي، القائمة على الاستغلال والجشع ومراكمة الثروة بلا حدٍّ. هذه هي النتيجة التي يوحي بها كلام حلّاق، وهي نتيجة صحيحة في المستوى النظري المجرّد. لكنّ السلوك المالي والاجتماعي للأفراد يتمّان في إطار أوضاع وأحكام وإكراهات متنوّعة ليست الأخلاق إلا إحداها. ولا ريب أنّ عدم أخذِنَا كُلَّ هذه المعطيات في الحسبان يجعل تقديرنا للنتائج المنتظرة مغلوطًا.

المصدر الثالث للأخلاق الإسلاميّة هو الكلّيّات الخمس، أو ما يُعرَف على نطاق أوسع بمقاصد الشريعة الإسلاميّة (حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل) التي تحدّد في نظر حلّاق اتّجاهاتِ القانونِ الأخلاقي في الإسلامِ وأهدافَهُ، وتلخّص معنَى الإسلامِ العامَّ من نصوصه وتعاليمه. ولئن جاء

(25) استشهد بالآيات التالية: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى. وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى. وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى. وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى. إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى. وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى. فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى. لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى. الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى. وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى. الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ (الليل: 5ـ18)؛ ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ. كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ. وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ. وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (الذاريات: 15ـ19)؛ ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ (الضحى: 10)، انظر: المرجع نفسه، ص 249.

(26) لدعم هذا الرأي، أحال حلّاق على دُفعة أخرى من الآيات القرآنيّة، انظر: المرجع نفسه، ص 109.

(27) المرجع نفسه، ص 282.

اكتشافها ثمرة من ثمار العقل الفقهي الحيّ، فإنّ ظهورها صار ممكنًا بفضل «مشروع استقرائي» أنجزه الفقهاء في مرحلة اكتمال الفقه وبلوغه أعلى درجات النضج. ولا شكّ ـ بحسب حلّاق ـ أنّ كلّ كلّيّة من الكلّيّات الخمس ذات أهمّيّة في حدّ ذاتها، إلا أنّ جدواها وفاعليّتها لا تتحقّقان على الوجه الذي ترمي إليه فلسفة الإسلام الأخلاقيّة إلا حين ينضمّ بعضُها إلى بعض، وتأخذ كلّ واحدة منها موقعها ورتبتها ضمن المجموع، فيكتسب النظام الأخلاقي في عمومه معناه الكامل الذي لا تقدر كلّ كلّيّة بمفردها على الوفاء به؛ إذ «لا بدّ لكلّ منها أن تتّكئ على الكلّيّات الأخرى وتتداخل معها، محافِظة على علاقة اعتماد متبادل في ما بينها»[28].

المصدر الرابع هو الشريعة، وقد ذهب حلّاق في فهمها مذهبًا يقوم على عدّها أخلاقًا بالدرجة الأولى. لم يَرَ فيها أحكامًا وقوانينَ فقط ـ كما دأب على إبرازه مؤرّخو الفقه ـ بل عدّها ذاتَ معنًى مُزْدَوِجٍ. فهي تفيد منْ وجه القوانينَ المنظِّمَةَ للحياة العامّة والخاصّة ـ وهذا هو المعنى الثانوي للشريعة ـ وتفيد من وجه آخر المبادئَ الأخلاقيّةَ التي تستند إليها تلك القوانين، وهذا هو معناها الجوهري. فليست الشريعة في الجوهر ـ بحسب حلّاق ـ سوى «مجموعة مبادئ أخلاقيّة مدعومة بمفاهيم قانونيّة»[29].

هكذا ترتدّ الشريعة إلى معنيين مترابطين عضويًّا لكنّهما غيرُ مُتَسَاوِيَي الأهمّيّة؛ أحدهما هو الأحكام الفقهيّة التقنيّة الماليّة والاجتماعيّة وغيرها، وهو المكوّن الثانوي للشريعة، وخاصّيّته أنّه ذو طابع إجرائي محدود. والآخر هو القانون الأخلاقي الكلّي الذي تهدف تلك الأحكام إلى تحقيقه وتجسيده، وهو المعبّر عن الوضع النموذجي للشريعة من حيث هي «نظام أخلاقي يشكّل فيه القانون أداة وطريقة خاضعتين للمنظومة الأخلاقيّة العامّة ومنشبكتين فيها»، من دون أن يصبح ذلك القانون هو الغاية الأخيرة. فـ «القانون في الشريعة أداة للأخلاقي، وليس العكس». هذه الطبيعة الأخلاقيّة المتعالية للشريعة هي بالذات ما يؤهّلها لأن تكون المنطلق لمراجعة المشروع الحداثي وإعادة بنائه[30].

نموذج تطبيقي

من مزايا المنظومة الأخلاقيّة في الإسلام التي دأب حلّاق على لفت الانتباه إليها بوصفها ليست منظومة نظريّة مجرّدة، بل منظومة مبدئيّة وتطبيقيّة في آن، جرى العمل بها مدّة طويلة وعلى نطاق واسع في التاريخ. وهذا يعني أنّها منظومة عمليّة ذات فاعليّة حقيقيّة مجرَّبة في مجالات عديدة، من أهمّها المجال الاقتصادي. كان هذا المجال يشتغل في المجتمع الإسلامي القديم وفق قواعد الشريعة «لأنّ المجتمع ـ وهو موضوع الشريعة وغايتها وأساسها ـ كان شرعيًّا». وحتّى نظام الحكم السياسي الميّال إلى

(28) تمثيلًا على هذا التكامل، يوضّح حلّاق أنّ مجموع الكلّيّات الثلاث الأولى «تمثّل السياق الذي يمكن من خلاله لكلّيّة المال أن تتحقّق وتصبح بنّاءة؛ كما تشترك كلّيّة المال في جدليّة مع كلّ واحدة من الثلاث الأخريات لتعزيز الكلّيّة الخامسة». انظر: المرجع نفسه، ص 263ـ264.

(29) المرجع نفسه، ص 105ـ106.

(30) المرجع نفسه، ص 43ـ44.

الاستقلاليّة والغطرسة، كبحَتْ في التجربة الإسلاميّة جمَاحَهُ «ثقافةٌ ومجتمعٌ لم يعرفا أو يقبلا بصفة عامّة أيّ شيء غير الشريعة ومنظومتها الأخلاقيّة»[31].

ولتأكيد فاعليّة الأخلاق الإسلاميّة، استحضر حلّاق نموذجًا تطبيقيًّا في مجالٍ شديدِ الأهمّيّة في العصر الحديث، وبالغِ الحساسيّة الأخلاقيّة لِكَوْنِهِ مُفْعَمًا بالأسباب الداعية إلى الانحراف، هو المجال المالي.

بيّن حلّاق أنّ الشريعة تُمَكِّنُ النموذجَ الاقتصادي الذي يستند إليها من تجنّب الكثير من وجوه الفساد المحتملة بفضل توجيهها سلوكَ الإنسان في المعاملات الماليّة توجيهًا أخلاقيًّا متوازنًا. فَمِنْ أَجْلِ دَرْءِ «ممارسات السوق اللاأخلاقيّة»، وضعت الشريعة «آليّات قانونيّة وأخلاقيّة» هدفها «تزكية» المال. والتزكية مفهومٌ روحي أخلاقي صِرْفٌ ترمي الشريعة إلى تحقيقه عبر آليّات «إيتاء الزكاة والمشاركة في الأعمال الخيريّة المتعدّدة كالصدقة والوَقْفِ» وغيرها. وتُعَلِّلُ الشريعة هذه الآليّات بافتراضِهَا وجودَ إثْم محتمَلٍ في كلِّ عمليّة ماليّة، لأنّ المرءَ مهما اجتهد لا يمكنه التأكُّدُ مِنْ كوْنِ جميعِ مصادرِهِ حَلاَلاً والإثمُ يقتضي مسؤوليّةً أخلاقيّةً تُقَابِلُهَا الشريعةُ بالزكاة والصدقة والإحسان. فليس هذا الإثم المحتمل في العمليّات الماليّة عند المؤمن هيِّنًا، بل هو «مِنَ الكِبْرِ بحيث يُعتبر باعثًا على غضب الربّ». والطريقة الدينيّة الناجعة «لتخفيف هذا الغضب هي الاشتراك في الأعمال الخيريّة لمصلحة الفقراء وحتّى عابري السبيل»[32].

لم يكتف حلّاق بهذا النموذج التمثيلي الخاصّ، بل سعى لاستخلاص مبادئَ توجيهيّةٍ عامّة من أحكام الشريعة في مسألة تنظيم اكتساب المال، رآها (بمعيّة شروط أخرى) كفيلةً ـ بفضلِ ما تفرضه على المستعمِلِ من قيودٍ نوعيّة ـ بِدَرْءِ نوازعِ الفساد المالي لدى الأفراد، ومنعِ اختلال التوازن الاجتماعي والطبقي. هذه المبادئ ثلاثة، هي:

ـ ردّ الفضل في كلّ كسب أو نجاح نحقّقه إلى الله.

ـ اتّخاذ الغِنَى الروحي والأخلاقي ـ وليس المالَ والقوّةَ ـ هدفًا أسمى في الحياة.

ـ انتهاج منهج متوازن في التنظيم الاجتماعي يراعي مصلحة كلّ الأطراف ولا ينحاز إلى طرف على حساب طرف آخر[33].

ثالثًا: نقد مقاربة حلّاق الأخلاقيّة

إنّ هذه الصورة الجميلة عن دور الأخلاق الإسلاميّة في تصحيح مسارات الحداثة تصطدم بِشُكُوكٍ واعتراضات جِدِّيَّة تتعلّق بنَوَاحٍ ثلاثٍ في مقاربة حلّاق: وجاهة قراءته للشريعة ولأخلاق الشريعة من حيث هي تجربة متحقّقة في التاريخ؛ ثقته اللامحدودة بقدرة الأخلاق الدينيّة على تأطيرِ الحياة

(31) المرجع نفسه، ص 45.
(32) المرجع نفسه، ص 267.
(33) المرجع نفسه، ص 269.

الاجتماعيّة والاقتصاديّة المعاصرة ومنعِهَا من الانحراف؛ الأحكام الجذريّة السلبيّة العامّة التي أطلقها في شأن الحداثة.

مقاربة مثاليّة لأخلاق الشريعة في التاريخ

الاعتراض الأوّل الذي يمكن أن تواجَه به مقاربة حلّاق لأزمة الأخلاق في الحداثة هو طابعها المثالي، وهذا ما اعترف به صراحة ولم يرَ فيه أيّ خلل. فأقرّ بكون الشريعة في خطابه هي فكرة نموذجيّة مثاليّة يتمثّلها المسلم في اعتقاده ووجدانه، وليست بالضرورة واقعًا مطبّقًا[34]. بل ذهب إلى أنّ مشكلة اللاواقعيّة كامنة أيضًا في مفهومَي النموذج **Paradigm** والنطاق المركزي **Central Domain** المعتمَدَيْن في مقاربته بصورة أساسيّة. فالأوّل يشير إلى نموذج نظري عامّ متحقّق بصورة ضمنيّة، والثاني يشير إلى منظومة لم تتحقّق إلاّ بصورة جزئيّة[35]. ونموذجيّة النظام تستمدّ معناها بالذات من كونه يفشل حينًا وينجح أحيانًا.

لذلك لم يرَ حلّاق غَضَاضَةً في الاعتراف بأنّ الوضع النموذجي للشريعة لا يضمن حياة مثاليّة؛ إذ كلّ المجتمعات تتداخل فيها النطاقات المركزيّة والنطاقات الثانويّة وتتصارع، والشريعة لا تمثّل في هذا الباب استثناء[36]. لكنّه لاحظ أنّ الشريعة الإسلاميّة بالذات قد لَقِيَتْ، على الرغم من طابعها المثالي، درجة عالية من التحقّق في الواقع لم تَحْظَ بها المنظومات الأخلاقيّة اليونانيّة والمسيحيّة التي يعمل كثير من نقّاد الحداثة الغربيّين على استعادتها[37]. وخلاصة الرأي عنده أنّ النظام الأخلاقي للشريعة لم يكن ناجحًا على الدوام؛ إذ «النجاح الكامل ليس من حظّ أيّ مجتمع في الماضي أو في الحاضر». ولم يكن فاشلاً على نحو خاصّ، وهذا يضع «الفاعليّة الأخلاقيّة لهذا النظام» خارج مجال الشكّ[38].

إنّ هذا الوصف الإيجابي لتأثير أخلاق الشريعة، والزعم بأنّه كان تأثيرًا حاسمًا، لا يمكن تقريره باطمئنان في حقّ مجمل التاريخ الإسلامي المتميّز بالتنوّع والتفاوت والتقلّب والتناقض والصراع والحروب. فمن الناحية التاريخيّة، وبحسب ما يتوافر لنا من وثائق، نستطيع أن نتعرّف إلى الفترات والمواضع التي

(34) المرجع نفسه، ص 32.

(35) «إنّ طرحنا للنموذج يؤكّد مركزيّة القيم التي يعتبرها هذا النطاق قيمًا مثاليّة تظلّ أهدافًا مرجوّة مميّزة ومحلًا لأفعال هادفة حتّى لو لم يَجْرِ التوصّل إلى تطبيقها وتحقيقها، أو حتّى عندما تقوّض القوى المتنافسة في النطاقات المكوّنة للنموذج ذلك التطبيق والتحقّق»، انظر: المرجع نفسه، ص 42.

(36) المرجع نفسه، ص 45-46.

(37) المرجع نفسه، ص 36.

(38) فسّر حلّاق هذا الوضع المتناقض للشريعة بالقول: «فقد اضطُرّت [الشريعة] للعيش في مجتمع مضطرب كان بحاجة دائمة لأشكال معيّنة من النظام والتنظيم، شأنه شأن أيّ مجتمع آخر. وقد عرف هذا المجتمع الفلاّح المرهق بالضرائب والمجرم المرابي الوقح والزوجة التعيسة المهانة. وكأيّ مجتمع آخر [...] كان للمجتمع الإسلامي من شمال أفريقيا والأندلس إلى جاوة وسمرقند نصيب من البؤس. فقد كان له مَنْ غَزَوْهُ واحتلّوهُ، كما كان له متمرّدوه ونشّالوه ولصوصه وقطّاع طرقه، بل وقضاته الفاسدون أحيانًا. لكنّ القانون الأخلاقي كان مهيمنًا دائمًا بلا منازع، كما سنرى، واستمرّت خطاباته وممارساته النموذجيّة في تأكيد نفسها بالإنتاج المستمرّ لنظام معيّن»، انظر: المرجع نفسه، ص 45-46.

ساد فيها نظام الشريعة بما هي قوانين وأحكام يعتقد الملتزمون بها أنّها ذات مصدر إلهي. لكن من الصعب جدًّا أن نعرف بدقّة حجم تأثير الأخلاق المستمدّة من الشريعة في حياة المسلمين في تلك الفترات والمواضع. ذلك أنّه تتوافر لنا مصادر تَندُّ عن الحصر متخصّصة في عرض تفاصيل أحكام الشريعة وشرح قواعدها المنهجيّة (كتب الفقه وأُصول الفقه). أمّا ما يتعلّق بتطبيقات الشريعة والتزام أفراد المجتمع بمعانيها الأخلاقيّة كما بيّنها حلّاق فلا يعدو الشذرات والأخبار والحوادث المبثوثة في مصادر متعدّدة تاريخيّة وأدبيّة وصوفيّة وغيرها.

لئن كان للأخلاق الدينيّة عند المسلمين موقع اعتباري كبير وحضور مهمّ في بعض جوانب الحياة تشهد به مواقف ووقائع كثيرة ذكر حلّاق بعضها، فإنّ ذلك لا يعني أنّ كلّ شيء كان محكومًا بالأخلاق، وأنّ الأخلاق كانت لها في معظم الأحيان الكلمة العليا. ليس لهذا الزعم ما يؤيّده في مجال التجربة السياسيّة للمسلمين إلاّ قليلٌ. وقد تكون المجالات الأخرى أفضل حالاً من المجال السياسي، لكنّها لم تكن مختلفة عنه بصورة جذريّة لأنّ مجالات الحياة الاجتماعيّة تخضع عمومًا للانسجام والتناسب. وحين يختلّ التوازن تحدث انقلابات وثورات تُنْشِئُ توازنًا وانسجامًا جديدين، وهذا ما لم يحصل في التاريخ الإسلامي إلاّ مرّات قليلة.

قدرة أخلاق الشريعة على منع الطغيان الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع المعاصر

بناءً على منطق حلّاق؛ فإن فلسفة الإسلام الأخلاقيّة التي لقيت طريقها تاريخيًّا إلى التطبيق - على الرغم من بعض التعثّر - عبر قوّة النصّ الديني وطاقات الشريعة ومنظومتَي الأركان والمقاصد الخمسة، تستطيع اليوم بناء «إنسان الإسلام الاقتصادي المكوَّن أخلاقيًّا»، والذي يشكّل الركيزة الجوهريّة لـ «الحكم الإسلامي». وهي أيضًا كفيلة - حين تُفهَم وتُطبَّق جيّدًا - بـ «صوغ الذات المسلمة أو المكلَّف المسلم وتحقيق أغراض الشريعة والحكم الإسلامي، وبالنهاية تحقيق أغراض فنّ العيش نفسه»[39].

ينبني هذا المنطق على الاعتقاد بأنّ الأخلاق يمكنها أن تكون أقوى من القانون ومن النظام السياسي ومن المصالح والغرائز، ومن ثمّ يمكن جعلها النطاق المركزي للنظام، وتأسيس كلّ شيء عليها. وهذه مبالغة يكذّبها الواقع الإنساني في مجمل المجتمعات قديمًا وحديثًا. فلئن كان للأخلاق مثل هذا الدور المركزي لدى بعض الأفراد وبعض الأوساط الاجتماعيّة المتديّنة مثل الزهّاد، فإنّه من الصعب جدًّا أن يكون لها كلّ هذا الدور وهذه القوّة وهذا التأثير لدى عموم الناس في المجتمع، لأنّ الأخلاق قائمة على الحرّيّة والالتزام الذاتي التلقائي، ولا يمكن فرضها بالقانون وضغط المؤسّسات الجبريّة. ولو وقع فرضها بالقوّة لكفّت عن كونها أخلاقًا، ولصارت امتثالاً إكراهيًّا لا يحقّق الأغراض المرجوّة من الالتزام الأخلاقي الإرادي والتلقائي. وبسبب هذا الخلل التجأ حلّاق إلى استعمال عبارات عامّة ومبهمة، وفي أفضل الأحوال أدبيّة، تؤكّد الطابع المثالي لمقاربته ولا تُزيله، من نوع

(39) المرجع نفسه، ص 281-283.

«طاقات الشريعة»، و«إنسان الإسلام الاقتصادي»، و«الحكم الإسلامي»، و«صوغ الذات المسلمة»، و«أغراض فنّ العيش».

إنّ التوصيف الإيجابي جدًّا لأخلاق الشريعة في التاريخ الإسلامي ـ حتّى لو صحّ واستقام ـ لا يدلّ على قابليّة تلك الأخلاق للتطبيق في الزمن الحاضر أو المستقبل حتّى بالصيغة المعدّلة التي اقترحها حلّاق[40]. فلئن كان عموم المسلمين يسلّمون اعتقاديًّا بالأركان الخمسة وينطقون طواعية بالشهادتين، فإنّ جزءًا منهم فقط لا نعرف نسبته من المجموع يؤدّي باقي الشعائر من صلاة وزكاة وصوم وحجّ. وفي ما يخصّ هؤلاء، لا نملك المعطيات الكافية التي تسمح لنا بتحليل تأثير الشعائر الدينيّة في سلوكهم الاقتصادي والسياسي والاجتماعي كمًّا ونوعًا. كما أنّ للمجتمعات الإسلاميّة المعاصرة حظّها من الشرور التي قد تفوق ما يوجد منها في المجتمعات الغربيّة. ولذلك فإنّ التعويلَ على أخلاق جُرّبت في حقبة سابقة، واستدعاءَها إلى بيئة مختلفة عنها جذريًّا لتكون العامل الرئيس في إصلاح مسارات الحداثة، يُعدّ مجازفة نظريّة غير مأمونة. لعلّه يحسن التخلّص من فكرة العامل الرئيس وإن كان يحيل على الأخلاق، واستبدالها بفكرة العوامل المتعدّدة المتضافرة.

من الناحية العمليّة، لم يبيّنْ حلّاق كيف يمكن للشريعة وأخلاقها أن تشتغل اليوم، سواء أكان ذلك في ظلّ الحداثة أو ما بعد الحداثة، أم كان في ظلّ ما يسمّيه بالحكم الإسلامي. كلّ ما لمسناه منه هو نقدٌ صارم للتطبيق المعاصر للشريعة وللإسلام السياسي وللحداثة، وقولٌ باستحالة الدولة الإسلاميّة على قاعدة الحداثة وقيمها ومؤسّساتها. ففي أيّ بيئة وفي أيّ عالم ستشتغل الشريعة الإسلاميّة إذًا؟

ليس يكفي أن توجد الأخلاق الجميلة في الكتب أو أن تكون قد وُجدت في حياة أناس مَضَوْا. بل يجب أن تكون اليوم قادرة على مخاطبتهم وإقناعهم والدخول الفعلي في حياتهم وممارساتهم الاجتماعيّة المختلفة. يتطلب هذا وضع نظريّة في الأخلاق في تناسق مع الثقافة الحديثة، ويتطلّب توافر إطار ثقافي اجتماعي تقدر تلك الأخلاق على التفاعل معه، أي يتطلّب مقبوليّة واسعة من المجتمع، وهو ما لا يتحقّق إلاّ عند وجود أرضيّة ثقافيّة عميقة ملائمة. فهل هذه الأرضيّة متوافرة؟ والمقبوليّة ليست مبدئيّة فحسب، بل تعني الجاهزيّة للتصرّف وفق هذه الأخلاق؛ إذ قد نؤمن من حيث المبدأ بشيء، لكنّنا لا نملك الاستعداد والجاهزيّة والكفاءة الفعليّة لتحقيقه، كإيمان كثيرين منّا بالحداثة والعقلانيّة والديمقراطيّة من دون أن يكونوا قادرين على الانخراط الفعلي فيها. من هذه الجهة، وفي أحسن الأحوال، يمثّل خطاب حلّاق منبّهًا للوعي، أكثر من كونه ممثلاً فلسفةً تقترح الرؤى والبدائل.

(40) نبّه حلّاق إلى أنّ استعادة الأساس الأخلاقي الذي أخذ به المسلمون في الماضي لا تعني «استعادة ممارسات ومؤسّسات ما قبل الحداثة، بل تعني البناء على تصوّر للعالم يؤكّد قيم الإرشاد الأخلاقي». فالمطلوب هو «محاولة استعادة القيم العليا والشاملة التي حدّدت الإسلام وطرائق حياته على مدار ألف عام بشكل نموذجي»، باعتبار أنّ تلك القيم الدينيّة «ما تزال توفّر إجابات للمشكلات البيئيّة والاجتماعيّة والنفسيّة ـ الروحيّة التي خلقتها الحداثة». ومن يرفض ذلك هو شخص تحرّكه عقليّة متعنّتة ترفض التعلّم من الآخرين إمّا بهدف «تحجيم الذات» أو بدافع «النرجسيّة المستكبرة»، انظر: المرجع نفسه، ص 50.

أحكام جذريّة متحاملة على الحداثة

لا يمكنُ أنْ نَعُدَّ اتّخاذَ موقفٍ أخلاقي نقدي من الحداثة أمرًا شاذًّا في العقود الأخيرة؛ فقد تعالت أصوات النقد لهذا المشروع من كلّ حَدَب. لكنّ النقدَ يَفْقدُ الكثيرَ من صدقيّته وفاعليّته إذا كان له طابع انفعالي أو راديكالي أو مثالي. وهذا ـ في رأينا ـ مَطَبٌّ لم ينجحْ حلّاق في الإفلات منه. فهو لم يَتَوانَ عن تحميلِ الحداثةِ المسؤوليّةَ عن جملة الشرور التي تردّى فيها الوضع الإنساني المعاصر؛ فهي المسؤولة عن «تشجيع أو إهمال الفقر والتفكّك الاجتماعي والدمار البغيض للأرض»[41]. ومشروعها «ثبت فشله حتّى في حلّ المشكلات التي صنعها بنفسه»[42]. و«آثاره الكارثيّة على العالم الطبيعي» بادية للعيان. وربما «لا يكون هناك ما هو أضرّ للرجل والمرأة في العصر الحديث من مشروع الدمار هذا»[43].

وفي إطار خلخلة الأسس الأخلاقيّة للحداثة، رَدَّ حلّاق رَفْضَ الحداثيّين استجلابَ أخلاقِ الشريعةِ إلى الزمن الحاضر إلى عقدة متمكّنة منهم هي «عقيدةَ التقدّم» التي رأى فيها صورة من تمركز أوروبّا على ذاتها وموقفًا مجحفًا بالثقافات غير الأوروبيّة؛ إذْ تفترضُ ـ كما قال كوندورسيه Condorcet ـ أنّ «كلّ مجتمعات الماضي، بِغَضِّ النظر عن الجغرافيا والزمن، عاشت واندثرت من أجل أوروبّا الحديثةِ وفي إطار التحضير لها»[44]. غير أنّ هذا السلوك الأوروبّي المتمركز على الذات لا يبرّر في نظرنا هجوم حلّاق على فكرة التقدّم ذاتِها وتحقيرَهَا؛ فهي من الأفكار البانية والدافعة نحو الأفضل. بالطبع، في الإمكان الحديثُ عن تجاوزاتٍ في فَهْمِهَا وتطبيقِهَا أَبْرَزَ حلّاق بعضَ الوجوهِ البغيضةِ منها. لكنْ أنْ نَرْفُضَهَا مبدئيًّا على هذا النحو، ونَعدَّها فكرةً سلبيّةً في حدِّ ذاتِها، فذلك سقوطٌ في المنزعِ الأيديولوجي المضادِّ، وإصرارٌ على البقاءِ خارجَ دائرةِ الحضارةِ العالميّةِ الراهنة.

بسبب هذه النظرة السلبيّة القاتمة، بدا حلّاق غَيْرَ آبه للحداثة ومصيرها، غَيْرَ حريصٍ على التمييز بين ما حقّقته للبشريّة من مكاسبَ تُمَثِّلُ رصيدًا إنسانيًّا عامًّا لا يجوز التفريط فيه، وما وَقَعَتْ وأَوْقَعَتْ العالَمَ فيه مِنْ مَطَبّاتٍ بسبب الاختيارات السياسيّة والثقافيّة المنحازة، الناتجة من ظهورها وترعرعها في محضن أوروبّي مسيحي ذي تطلّعات استعماريّة. ولئن سعى في بعض المواضع لتعديل هذه الصورة، فإنّ اقتضاب تحليلاته وغموض عبارته لم يتيحا بناء رؤية يطمئنّ إليها العقل؛ فقد وصف كتابه بكونه «مشروعًا حداثيًّا بقدر الحداثة نفسها». وبما أنّ الحداثة «كمشروع حديث، ما بعد-حداثيّة أيضًا حتّى النخاع»، فإنّ «ما بعد-الحداثة تفترض الحداثة وتحاول أن تتجاوزها، لكنّها تظلّ حداثة على الرغم من ذلك»[45].

(41) المرجع نفسه، ص 36.

(42) المرجع نفسه، ص 48.

(43) المرجع نفسه، ص 34-35.

(44) المرجع نفسه، ص 54-55.

(45) المرجع نفسه، ص 49.

يبدو مشروع حلّاق من خلال هذا الوصف حداثيًّا وما بعد حداثيّ وما قبل حداثي في آن واحد. هذا اللعب اللفظي ـ المفهومي، على الرغم من ذكائه، ينطوي على قدر غير قليل من الالتباس وربّما من التناقض أيضًا. وهو ما لاحظه سكوت موريسون Scott Morrison في مراجعته لكتاب حلّاق، وعبّر عن شكوكه المنطقيّة المبرَّرة تُجَاهَهُ(46).

إنّ النقد النسقي للحداثة لا يُفضي إلا إلى مواقف نسقيّة وجذريّة مضادّة تكرّس انشطار العالَم إلى عوالم متنافرة. ولا تخدم هذه النتيجة مشروع إصلاح الحداثة، ولا تفتح طريق التحرّر والنهوض أمام الشعوب المهمّشة عالميًّا، وإنّما تغذّي الصراع والحرب. إنّ أزمة الحداثة الأخلاقيّة تتطلّب مقاربةً تتمتّع بِقَدْرٍ من الواقعيّة والبنائيّة أكبر ممّا وفّرته مقاربة حلّاق، وترتكز على مفهوم الوصل الإيجابي ـ لا الفصلِ السلبي ـ بين أجزاء العالم من حيث كون ذلك شرطًا لاستمرار الحضارة الحديثة ووحدتها وكونيّتها.

خاتمة وآفاق مختلفة

كانت الاعتبارات والمنطلقات الموجِّهة إلى رؤية حلّاق النقديّة متأتّيةً من تخصّصه العميق والطويل زمنيًّا في حقل الدراسات الإسلاميّة القانونيّة والسياسيّة والأخلاقيّة التي مثّلت الشريعةُ بُؤْرَتَهَا الرئيسة، ومن إحساسه الذي لا يتزعزع بالانتساب الشخصي إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ومن انتسابه عمليًّا إلى الفضاء الغربي ولكن في الهامش النفسي والاعتباري منه، ومن عدم رضاه عن اختلال موازين القوى العالمي وشعورِه الحادِّ بِهَيْمَنَةِ الليبراليّة في نسختها المتوحّشة على الإنسان والعالم، حتّى إنّه لم يَكْتُمْ حديثَهُ عن حالَة الاغترابِ التي يَعْتَقِدُ أنّ المسلمين وغيرَ المسلمين يعيشونها بسبب تلك الهيمنة(47).

فكان من الطبيعي مع هذا الإحساس بانسداد الآفاق في ظلّ الحداثة أن لا يَأْسَفَ كثيرًا على فشل هذا النموذج، بل على فقدانه، وأن يَنْعَاهُ بنفسه ويبحثَ عن مسالك إنقاذ في النموذج الأخلاقي الإسلامي الذي خَبَرَهُ بعمق في المستوى النظري والشعوري، ولا سيما أَنّ هذاً النموذج تعامل تاريخيًّا مع إنسان كاملِ المشاغلِ والاهتماماتِ، إنسانٍ اهتمّ بالعبادة وبأسئلة الوجود وما وراء الوجود، كما اهتمّ بالمالً والاقتصاد والحرب والجَمالً والزواجً وسائر العلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة، ونجح نسبيًّا في تأطيرها وتوجيهها روحيًّا.

رأى حلّاق في الحداثة نظامًا مَرِيضًا أصابَ بِدائِهِ الكَوْنَ كُلَّهُ. ووجدَ أنّ الأخلاق الدينيّةَ هي علاجُهُ، لا عَبْرَ جرْعَةٍ محدودة تُضافُ إلى البِناءَ القائم، بل بتأسيسٍ جديد للحداثة تحتلُّ فيه الأخلاقُ الدينيّةُ قاعدةَ النظامِ السياسي والاجتماعي الصُّلْبَةَ. وعدّ ذلك كفيلًا بنقلنا إلى ما بعد الحداثة.

(46) Scott Morrison, «Book Reviews,» *The Cambridge Law Journal*, vol. 75, no. 1 (March 2016), p. 163.

(47) حلّاق، ص 49.

غير أنّ أطروحته عن تخليق الحداثة وما بعد الحداثة بفلسفة الأخلاق الإسلاميّة الرائعة، بسبب طابعها المثالي، ربما لا تتجاوز حظوظُها في النجاح النطاقَ الإسلامي في أحسن الأحوال. وهذا النطاق - كما هو معلوم وكما يعلم حلّاق جيّدًا - يعيشُ وضعًا مُلْتبِسًا وإشكاليًّا بَالغَ التعقيدِ في علاقته بالحداثة وبما بعد الحداثة وبالشريعة ذاتِهَا. وليس من الواضح كيف ستباشر هذه الفلسفة الأخلاقيّة عَمَلَهَا وتأثيرَها في ظلِّ موقفٍ سلبي لحلّاق مِنْ مُجْمَلِ القُوَى والمؤسّساتِ السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة السائدةِ في العالَمَيْنِ العربي والإسلامي؛ يَشْمَلُ ذلك المؤسّساتِ الحكوميّةَ والمؤسّساتِ المستقلّةَ والمعارِضةَ على السواء، بما فيها تجربةُ الثورةِ الإيرانيّة وحركاتُ الإسلامِ السياسي والنُّخَبُ المحدَّثة.

لا شكّ أنّ لَفْتَ حلّاق الانتباهَ إلى نقائصِ النموذج الحداثي وأهمّيّةِ الأخلاق الدينيّة في المجتمع ما بعد الحداثي، له ما يبرّره في البيئات التقليديّة والحداثيّة على السواء. غير أنّ اعتماده على نظريّة النطاقات المركزيّة والنطاقات الثانويّة من شأنه أن يُفضي إلى تكريس نموذج هيمني غَيْرِ متوازنٍ في مكوّناته الذاتيّة، وفي علاقاته بالطبيعة والإنسان. كما أنّ التلويح بنموذج جديد تقوم فيه العَلاقة بين المعرفة والقيمة على الوصل لا على القطيعةِ والفصلِ المُفْضِيَيْنِ إلى التنابُذِ والهَدْرِ ونفي الآخر، من دون بلورة رؤية إبستمولوجيّة بديلة وكُفْءٍ تتّسق مع نموذج الوصل، يبقى صرخةً في وَادٍ لا تُجدي نفعًا. نضيف إلى ذلك أنّ وضعَ الأخلاقِ الدينيّةِ - التي تجسَّدَتْ تاريخيًّا في نظام الشريعة - في قلبِ مشروعِ مجاوزة الحداثةِ، والدعوةَ إلى تشييدِ نظامِ المجتمعِ ما بعد العلماني على أساسها، فكرةٌ قد تكون جذّابةً لعدد من المسلمين، لكنْ من المستبعَدِ أنْ ينخرطَ فيها غَيْرُ المسلمين؛ ويَصْعُبُ أيضًا على كثير من العرب والمسلمين تَقَبُّلُها ما لم تُقَدَّمْ لهم في صيغةٍ عقلانيّة تُوَحِّدُ فلسفيًّا - وليس شِعَارَاتِيًّا فقط - بين مُنْجَزات الإيمان الديني ومنجزات الحضارة، وتُجَانِبُ بصراحةٍ وجزمٍ المشروعات اليوتوبيّةَ الفاسدةَ عقليًّا لإقامة الدولة الدينيّة.

إنّ النظرة الجدليّة المُقِرَّةَ بتاريخيّة الأشكال والمفاهيم الثقافيّة والاجتماعيّة من جهة، وبضرورة البناء على تاريخ الذات من جهة أخرى، نظرة واقعيّة ومجدية في الآن نفسه. إلاّ أنّها لكي تُحَقِّقَ الثمارَ المأمولةَ منها تَتَطَلَّبُ عقلاً حُرًّا مُسْتَنيرًا وقدرةً ذهنيّةً على توسيع النظر باستمرار وتَمَثُّلِ الواقعِ في أوسعِ أبعاده. ويقتضي ذلك في الحالة الإسلاميّة - مِنْ ضمن ما يقتضي - مراجعةَ أُسُسِ تَقَبُّلِ الدينِ في ضوءِ اعتباراتِ العصرِ وتعقيداتِهِ وتحدّياتِه.

الأمرُ الذي يَصْعُبُ أنْ نُجَادِلَ بشأنه في هذا السياق هو أنَّ معضلات الحياة المعاصرةِ لا تفرض علينا مراجعةَ مشروعِ الحداثة فحسب، بل مراجعةَ فهمِنَا للدين أيضًا. وأيُّ مشروع نظري أو سياسي في العالم الإسلامي لا يأخذ بالمطلبَيْنِ معًا في إطارِ وَحْدَةٍ تَصَوُّرِيَّةٍ لا يُمْكِنُهُ أنْ يذهبَ بعيدًا. وهذا ما أَثْبَتَتْهُ كلُّ التجارِبِ العربيّةِ والإسلاميّةِ السابقة، بَدْءًا بمشروعِ الدولةِ القُطْرِيَّةِ الحديثة، ووصولاً إلى مشاريعِ إقامةِ الخلافةِ مِنْ جديدٍ.

لقد كانت صِيغةُ التجاوزِ التي اقْتَرَحَهَا حلّاق، على الرغم من طابَعِهَا التحفيزي، قطاعيّةً، في حينِ تحتاجُ أزمةُ الحداثةِ الأخلاقيّةُ إلى بناءِ وحدةٍ عضويّةٍ بين الفكر الديني المستنير والفكر الحداثي وما بعد الحداثي في إطار رؤية تجمع بينها، وهو ما يقتضي مراجعةَ العلاقة بين هذه الفعاليّات، لا تعديلَ بعضِها لِيُلائِمَ البعضَ الآخرَ وَيَخْدمَهُ وِفْقَ نظريّة النطاقات المركزيّة والنطاقات الثانويّة.

إنّ الصيغةَ التي تبدو لنا أقدرَ على تحقيق وحدة الحضارة المعاصرة، وتخطّي أزمة الأخلاق المتفاقمة؛ هي الصيغة التي تُعيدُ التفكيرَ في الوضعيّة العربيّة الإسلاميّة والوضعيّة الغربيّة وسائرِ الوضعيّاتِ السياسيّة والثقافيّة الراهنة من حيث كونها حالات متداخلةً متفاوتةً متناقضةً، لكنّها تنتمي جميعًا إلى حضارة واحدة وإلى أفق إنساني واحد، هو الأفق الحضاري الحديث، وأنّها، مِنْ ثَمَّ، مدعوّة إلى التقارب وطلب التجانس، والتخلّي عن عقليّة القلاع المغلقة والأسوار الفاصلة. كان هذا هو النهج الفكري الذي ابتدأه محمّد إقبال وخَطَا على دَرْبِهِ خطواتٍ مهمّةً يُمْكنُنا الاستنارة بها ومواصلةُ البناءِ عليها. وقد عَبَّرَتْ عنها مجملُ أعماله الشعريّة والنثريّة، ونَطَقَ بِهَا بِصِفَةٍ متميّزةٍ كتابُهُ المحوري **تجديد التفكير الديني في الإسلام**.

كان إقبال يحتلُّ موقعًا مُنفتحًا بين «الغرب» و«الشرق» يختلف عن الموقع الذي اتّخذه حلّاق. وكان يعيش وضعَهُ ذاك في أريحيّةٍ فكريّة ونفسيّة تامّة. كان، تُجَاهَ «الذات» وتجاه «الآخَر» نقديَّ النزعة وإيجابيًّا فِي الوقت ذاته. ولم يكن في تناقضٍ أو في حرب مع أحد. ولم يُحِسَّ بغُرْبَةٍ تجاه ذاتِهِ أو مجتمعه أو تجاه أوروبّا. كان مجالُهُ الروحي والأخلاقي وحتّى الفلسفي موصولاً عُضْويًّا بالإسلام وبثقافته المتنوّعة وبالكتاب الوحيد المعبّر عنه تعبيرًا كاملاً: القرآن. وكان موصولاً كذلك بفكر الحداثة وفلسفتها وعلومها وفنونها من خلال مصادرها المتنوّعة. كان يقوم بالذهاب والإياب في الاتّجاهَيْنِ من دون حواجز نفسيّة أو معرفيّة، ومن دون أن تكون خلفيّتُهُ هي خدمةَ أحدِهِمَا على حساب الآخَر. وكان يشتغل على نموذَجَي التناهي-اللاتناهي والفصل-الوصل، فاتحًا بفضلهما آفاقًا نظريّة وعمليّة واعدة، متجنّبًا أن يرى في أَحَدِ طَرَفَي النموذجَيْنِ مُطْلَقًا أو نقيضًا نافِيًا للآخَر. ولئن صار حضورُ الدين في المجتمع اليومَ أشدَّ التباسًا وتعقيدًا ممّا كان عليه الحال في عصر إقبال، فإنّ معنى ذلك أنّ الدين أيضًا ـ وليس الحداثة فقط ـ يحتاج إلى مراجعة وإصلاح جذري في إطار نظرة عضويّة واحدة. وهذا هو بالضبط مغزى مشروع إقبال الفلسفي.

المراجع References

العربية

حلاق، وائل. **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**. ترجمة عمرو عثمان. ط 2. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

الأجنبية

Hallaq, Wael B. *The Impossible State Islam Politics and Modernity's Moral Predicament*. Columbia: Columbia University Press, 2012.

Morrison, Scott. «Book Reviews.» *The Cambridge Law Journal*. vol. 75. no. 1 (March 2016).

Tine, Antoine. «Jürgen Habermas: entre pluralisme et consensus. La réinvention de la modernité?» *Ethiopiques* (Revue négro-africaine de littérature et de philosophie), no. 64-65 (1er et 2ème trimestre, 2000).

علي الصالح مولى | Moula Ali Salah*

هل تكون المُواطَنة مدخلًا إلى أخلاقية عربية ناجعة؟ بحث في وضعنة القيمة

Can Citizenship Pave the Way for a Functional Arab Morality? A Study of the Positivity of Value

ملخص: تُديرُ هذه الورقة إشكاليتَها على التساؤل عن الإمكانات التي ينبغي تجنيدها حتى تنفصل أخلاقية القديم عن أخلاقية الحداثة؛ من أجل الوقوع على الفرص الحقيقية لصوغ إطار معرفي وسلوكي تنشأ داخله المُواطنَةُ قيمةً تقطع مع ما سبقها من تصورات. ومن النتائج التي وصلنا إليها أن تسربات الحداثة إلى البلاد العربية كانت في الغالب إما مقطعةَ الأوصال لا ناظمَ لها، أو مُهجنَةً بتأويلات شكلية في التأصيل والأسلمة. وقدرنا أن هذا المأزق سيستمر في إفساد مشروع المواطنَة قيمةً مُوضعَنةً، وأن تجاوزَه لن يكونَ إلا بتحولات كبرى في الوعي بالتناقض الكلي بين إبستمية الجماعة وأخلاق الطاعة من جهة، وإبستمية الفرد وأخلاق الحرية من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: أخلاق، جماعة، حرية، فردانية، مواطنة.

Abstract: This paper explores the conditions that make it possible to draw a distinction between traditional or «classical» and «modern» forms of morality. The author aims to understand the possibility of an epistemological and behavioral framework that allows for the rise of a novel form of citizenship that is discontinuous from previous forms. One conclusion which the author arrives at is that modernity made itself felt in the Arab countries through a series of mostly disjointed, piecemeal and superficially modified and «Islamicized» efforts. The author argues that the present impasse in Arab thinking on citizenship will persist until the dichotomy between collective identity and the episteme of «obedience» and individual identity and the episteme of «the individual» is bridged.

Keywords: Ethics, Community, Freedom, Individualism, Citizenship.

* أستاذ الفكر العربيّ المعاصر في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، تونس.

Professor of Cotemporary Arab Thought at Faculty of Arts and Humanities of Sfax, Tunisia.

مقدمة

تتجه هذه الورقة نحو البحث في الإمكانات التي تُتيحها المُواطَنَةُ لصوغ أخلاقية عربية يتحرر بها الفردُ من الانسحاق في الجماعة، وتتحرر بها الجماعة من سطوة الإرث التاريخي الذي كانت تُجسده الرعية، ويُعادُ عن طريقها بناءُ مجال السلطة ومفهوم الدولة. لقد بدا لنا أن مفهوم المُواطنة واحدٌ من المفاهيم المركزية التي نحتتها الحداثةُ وأقامت عليه قسمًا كبيرًا من فلسفتها السياسية، وأنضجت به تصورًا للإنسان في علاقته بالدولة من جهة، وعلاقته بسائر الأفراد المكونين للنسيج المجتمعي من جهة ثانية. ويمكن القول بإيجاز إن «المواطَنَة» شكلت حجر الزاوية في معمار أخلاق الحداثة؛ فقَدرنا أن استدعاءَها إلى دائرة الضوء في السياق العربي المعاصر له مبررات تجعله منطلقًا بحثيًا، قد يساعد على فهمٍ أفضلَ للتوترات الحادة والعميقة التي رافقت محاولةَ الانتقال من سياق ثقافي قديم إلى سياق جديد. فهذه المسألة، إضافةً إلى كونها حَضرت حضورًا متأخرًا في الخطاب الإصلاحي، لم يُرافق حضورَها وعيٌ كافٍ ينتقِل به الفرد من وضعية الإلحاق السلبي بالجماعة والسلطة إلى وضعية الاستقلال بالذات والوجود تحت سقف أخلاقية «وضعانية» جديدة.

وتنطلق الورقةُ لمعالجة موضوعها من رؤية محددة؛ مفادها أن كل حضارة تُفرز قوانينَ عملها ومعقولها الداخليين، وفي فضائها تَتشكل القيمُ والتصورات والسلوك، وتُصاغُ الاتجاهاتُ والمسارات العامة التي تؤلف مجتمعةً نظامها القيمي والمعرفي أي هُويتها أو إبستميتها Épistémè.

ومن المهم أن نشير، بدايةً، إلى أن المواطنة لن تُستَدعَى هنا مقصدًا بحثيًا مستقلاً بنفسه، وستكون المقاربةُ سياقيةً أكثر من كونها موضوعاتية Thématique، وسيتركز الاهتمامُ على سياقين كبيرين: ما قبل المواطني، والمواطني؛ قصد استخراج العناصر التكوينية لكل إبستمية والبحث في انعكاساتها على نوع الاجتماع البشري ومراقبة مسالك الخروج من إبستمية إلى أخرى.

وهذا يعني أن هذه الورقة ستُديرُ إشكاليتَها على التساؤل عن الإمكانات التي ينبغي تجنيدها حتى تنفصل أخلاقية القديم عن أخلاقية الحداثة، من أجل الوقوع على الفرص الحقيقية لصوغ إطار معرفي وسلوكي تنشأ داخله المُواطَنَةُ قيمةً تقطع مع ما سبقها من تصورات؛ فتُستَبدَلُ، على سبيل المثال، بـ «نصائحُ الملوك» و«أدب المرايا» القائمة على تزكية الخير في نفس الحاكم، فلسفةٌ تنهض على تأمين دوام فضيلة عدل الحاكم بوجود معادل نوعي وهو الحرية.

وأقمنا الدراسةَ، لتنفيذ هذا التصور، على محاورَ ثلاثة كبرى؛ عُنِيَ الأولُ منها بسياقات تشكل الأخلاقية الدينية، وجاء بعنوان: «الأخلاقية الدينية: تأملاتٌ في مسار تشكلها»، وعُنِيَ الثاني بمسالك الانتقال من أخلاقية الجماعة إلى أخلاقية الفرد، وجاء بعنوان: «الأخلاقية الفردية ومشروع العبور إلى المواطنة»، وعُنِيَ الثالث بالمواطنة بديلاً، وجاء بعنوان: «أخلاقية المُواطَنة: مقومات ورهانات».

الأخلاقية الدينية: تأملات في مسار تشكلها

1. الجماعة مجالًا والطاعة أخلاقًا

من دون التوغل وراء الدلالات الدقيقة لمصطلحات أساسية في الثقافة العمرانية الإسلامية مثل الجماعة والأمة[1]، نكتفي بالإشارة إلى أن الفلسفة التي تنبع منها هي فلسفة الاجتماع على قاعدة الأخوة بدلالتها الدينية: ﴿إِنَمَا المُؤمِنُونَ إخوَةٌ﴾ (الحجرات: 10)[2]. ولا جدال في أن الأخوة بوصفها قيمةً أخلاقية، عملت على الارتقاء بالعلاقات العامة من ضيق القرابة الدموية القائمة على وشائج الأسرة والمصاهرة والعشيرة، إلى سعة الانتماء إلى أفق أرحب هو أفق الإنسانية. وهذا أمر تشترك فيه تعاليم الديانات الكبرى.

وما ينبغي تأكيده في هذا المجال هو أن المساحة التي أُعطيَت للأخوة الدينية سمحت فعلاً بميلاد مجال «الجماعة المتخيلة» بعبارة بندكت أندرسن Bénédicte Anderson. ولذلك يجوز الذهاب إلى أن ارتباط الجماعة المتخيلة بقيمة الأخوة مثل تطورًا نوعيًا في كيفية تَنَظّمِ الناس، وبناء علاقات أفقية غير تراتبية بينهم جميعًا؛ فهي توفر للمندرجين فيها قابليةَ التمدد اللامرئي في إطار الشعور بالانتساب إلى كيان واحد.

وستسقط، نظريًا، وبفضل هذه العلاقة، الأخلاقيةُ السابقة المضبوطة بشبكةٍ من القيم المتوارثة والقائمة على تراتبيات تتحكم فيها معاييرُ المنزلة الاجتماعية والمقام السياسيِ والسلطة الدينية والمكانة الاقتصادية. وسيكون مثل هذا النص: «لا فضلَ لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى»[3]، بمنزلة التأسيس لأخلاقية جديدة في عالَم العمران البشري ذي السند الديني.

وجدير بالتنويه أن هذه الأخلاقية عملت على تحصين نفسها بأدوات تراوح بين الترغيب فيها والبأس في الدفاع عنها؛ فَمِن ذلك مثلاً أنها جَعَلت عقوبةَ تارك الجماعة القتلَ: «مَن رأيتموه فارقَ الجماعة أو يريد تفريق أمر أمةِ محمد (ص) كائنًا مَن كانَ فاقتلوه»[4]. ومثل هذه النصوص كانت، لكثرتها، بمنزلة الترسانة التي تُوفرُ كل أسباب النجاح لظهور طور الجماعة في الاجتماع الإسلامي.

(1) حول مفهوم الجماعة وما يدور في فلكها من متشابهات تَحسُنُ العودة إلى أغلب ما كتب رضوان السيّد وخاصّة: **الأمّة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسيّ العربيّ** (بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2011). كما يمكن العودة إلى:
Mohamed-Chérif Ferjani «A propos de la notion de 'Umma (Oumma): les maux d'un mot,» in: Sylvianne Rémi-Giraud & Pierre Rétat, *Les mots de la nation* (Lyon: PUL, 1996), pp.135-147.

(2) ونشير في هذا الصدد إلى أنّ بندكت أندرسن عدّ الأخوّة عنصرًا تعريفيًّا مركزيًّا للجماعة/ الأمّة وفسرّ انخراط الناس الجماعيّ في القتل أو الموت طواعية بوجود رابط الأخوّة: «فهذه الأخوّة هي، في النهاية، ما مكّن ملايين كثيرة من البشر، خلال القرنين الماضيين، لا من أن تقتل وحسب، بل من أن تموت راضية أيضًا»، انظر: بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيّلة: تأمّلات في أصل القوميّة وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2009)، ص 53.

(3) **مسند أحمد**، مج 5، رقم: 23536، ص 411.

(4) محمّد ناصر الدين الألبانيّ، **صحيح سنن النسائيّ**، مج 3، رقم: 4032 (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1998)، ص 82.

وتكشف تجربة الإسلام المبكر عن نشأةِ أخلاق خاصةٍ بالجماعة يُمكن التعبير عنها بأخلاق الطاعة، وفي القرآن آيات كثيرة دالة عليها (74 آية)، وهي غالبًا ما تقترن بمفردات من قبيل السمع[5]، والهداية[6]، والإيمان[7]، والفوز[8]. وتَحفلُ مُدوناتُ الحديث هي الأخرى بوفرةٍ من نصوص الطاعة[9]. وفي مقابل ذلك، وقع ترذيل التمرد والانقسام والانشقاق والمعارضة والاختلاف. وكثيرًا ما يقع التعبير عن ذلك بمفردات من قبيل المروق والخروج والانسلاخ والفتنة. وقد يقع في هذا السياق اختزالُ الدين في الطاعة؛ فالحديث النبوي: «يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»، قال في شرحه الخطابي: «معنى قوله صلى الله عليه وسلم يمرقون من الدين أراد بالدين الطاعة أي يخرجون من طاعة الإمام المفترض وينسلخون منها»[10].

ومثلما يكون حَصر الدين في الطاعة تضييقًا لأفق الأخلاقية الإسلامية، يمكن أن يكون ذلك عنوانًا هُوَوِيًا لأنموذج ثقافي عمومي، حرصت حضارة الإسلام على أن تتميز به في إطار نظرة كونية شمولية للإنسان تصورًا وسيرةً.

تكتسب الجماعة إذًا خاصيتها في الاجتماع الإسلامي انطلاقًا من مبدأ الطاعة. وهي، إذ تكُون كذلك، تُوفر للهُوية الجماعية عنصرَ وجود أساسيًا، لكن جِسمَ هذه الجماعة، على الرغم من عمليات التنقية المتتالية له، يبقى معرضًا دائمًا لعدد من التشققات داخليًا أو التهديدات خارجيًا. وتؤكد التصنيفات الموضوعة للتمييز بين الكتل الجماعية أن فكرة الجماعة التي بُنِيَ عليها الاجتماع الإسلامي تحتاج إلى مزيد من الدرس. وليس غريبًا، في الحصيلة، أن نجد في فضاء الجماعة حديث افتراق الأمة الشهير. ولذلك لا يمكن النظر إلى الجماعة بوصفها تجمعًا طُهوريًا خالصًا، وقد تكون حسابات الربح والخسارة مَدخلاً إلى الإخلال بهذه الطهورية الدينية لمصلحة المعقول الأرضي. ولهشام جعيط ملاحظات دقيقة في هذا المجال؛ فقد تتبع أعمال النبي الاجتماعية والسياسية والعسكرية، وخَلُصَ إلى أنه «بإظهار النبي بوادر عودة كثيفة إلى الوطن وروابط الدم، فإنه أفقد الرسالة الإسلامية هالة الصمود والصفاء، لكنه منحها، من جراء ذلك الفعل بالذات، الشروط السياسية للنجاح في هذا العالَم»[11].

لم تكن الجماعة، بالسُلم الأخلاقي الخاص بها، وجودًا مكتفيًا بنفسه؛ فقد كانت ثمةَ شبكاتُ قيمٍ

(5) ﴿وَقَالُوا سَمِعنَا وَأَطَعنَا غُفرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيكَ المَصِيرُ﴾ (البقرة: 285).

(6) ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهتَدُوا﴾ (النور: 24).

(7) ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعنَا﴾ (النور: 47).

(8) ﴿وَمَن يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَد فَازَ فَوزًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: 32).

(9) من ذلك: «أوصِيكُم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن كانَ عبدًا حَبَشِيًا»، انظر: عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن عبد الصمد الدارمي، **المسند الجامع**، خدمه واعتنى به نبيل بن هاشم الغمري، كتاب العلم، رقم: 103 (مكّة: دار البشائر الإسلاميّة، 2013)، ص 123.

(10) علي بن محمد بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق أحمد بن محمّد الخراط، مج 2 (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، د.ت.)، ص 150.

(11) هشام جعيط، **الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص 31.

أخرى لِكُتَلٍ جماعية تعيش صُلب الجماعة الدينية، أو في نزاع معها، أو في صلح. وستَكُون مسألة الولاء منطقة تنازع بين أكثر من فريق، ولعل تاريخ الإسلام السياسي سيُطبعُ بميزة الاختصام الدائم بسبب تَعدد مدارات الولاء: «مرت السلطة الجديدة بنزاعات باطنة بين مختلف الولاءات وشتى روابط الإخلاص: روابط الدم/ الأقدمية في الكفاح النبوي، أهل المدن/ أهل القبائل. سيدور كل تاريخ الإسلام المقبل ويتمفصل حول تلك التوترات التي يمكن ردها إلى منظومات قيم»[12]. ويبدو أن محاولات السيطرة على الجماعة أو تدجينها بعزل ما يهددها تدخل ضمن إستراتيجيات الاستحواذ والتملك التي سوف تُعلنُ عن نفسها لاحقًا.

وربما لا تكون هناك مبالغةٌ في الذهاب إلى أن مفهوم الجماعة **Communauté**، في السياق الإسلامي الديني (وليس السياسي)، كان يستمد شرعية وجوده من تناقضه (أو على الأقل تمايزه النوعي) مع مفهوم المجتمع **Société**، انطلاقًا من نوع العلاقات التي تربط الأفراد بعضهم ببعض داخل جسمَي الجماعة والمجتمع. فلئن كان شرط وجود المجتمع هو التعاقد **Contrat** الذي يتأسس على مطلب تحقيق المصلحة المعقلنة لجميع المنخرطين في هذا البناء، فإن من أبرز ما يميز الجماعة هو نوع تموقع الفرد داخلها.

لا يكتسبُ الفرد في نظام الجماعة أي قيمة بوصفه فردًا، وهنا ميزة أخرى تختص بها أخلاق الطاعة؛ وهي تذويب هوية الفرد في هوية الجماعة. والمدقق في مجمل المعرفة الإسلامية المتعلقة بمكانة الإنسان في الإسلام لا يقع على تراث مهم خاص بالفرد. وكانت الكتابات التي أوجدت لنفسها صلات تشدها إلى ما يُعرفُ بالفلسفة الإنسية **Humanisme**، تجد عناءً شديدًا في العثور على المقدمات التاريخية والنصية لإنتاج تأويلية تُعنَى بالإنسية الإسلامية[13]. وإن تيسر ذلك، لاحت المساحة التي تغطيها هذه الإنسية مغلقة أو مُعطلَة؛ فقد رصد محمد أركون في القرنين الثالث والرابع للهجرة بروز نواة فكر إنسي، غير أن الآثار لم تكن قويةً وعميقةً حتى تَصنع زمن «الإنسان الإنسي» بديلاً من «الإنسان الديني». ولم يتوانَ في توجيه الإدانة إلى جهاتٍ عملت على «نسيان الموقف الإنساني في الساحة الإسلامية، بل وحصول تصفية له وللأعمال الفلسفية والإنسانية التي كانت قد ازدهرت في القرنين الثالث والرابع للهجرة»[14]. وانصرف أركون بعد ذلك إلى القيام بعمل حفري ضخم يستنطق فيه النصوص والوقائع والتاريخ، ويوظف فيه مناهجَ متنوعة في إطار ما سماه «تحريات سوسيولوجية واسعة لمعرفة سبب فشل الفلسفة والموقف الإنساني في الساحة العربية الإسلامية بعد أن ازدهرت وتألقت لفترة قصيرة من الزمن»[15].

---

(12) المرجع نفسه، ص 31.

(13) من ألمع المفكّرين العرب في هذا المجال محمّد أركون. وتبقى أطروحته: **نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1997)، العملَ العلميَّ الأشدّ إشعاعًا في هذا المجال. وكان عنوانها الفرنسيّ الأصليّ: *L'Humanisme arabe au IVe (Xe) siècle: Miskawayh, philosophe et historien* (Paris: J. Vrin, 1970).

(14) أركون، ص 15.

(15) المرجع نفسه.

وبغض النظر عن النتائج التفصيلية للدراسات التي اشتغلت على مبحث الإنسية العربية؛ يمكن القول إن الفرد، على الرغم من وجود بعض الحوافز النصية التي تنتصر له، وعلى الرغم من بروز سياق تأويلي لمصلحته يدور على المسؤولية والكسب والفعل، كما عند المعتزلة مثلاً؛ لم يَكن مُتاحًا له موضوعيًا أن يكون مَركزًا تُبنَى داخله ولفائدته أنظمةُ القيم التوجيهية. كانت إستراتيجية الدين الجديد تهدف إلى أن تكون الجماعة نواةَ وجوده وأداة انتشاره. لذلك يُعد ضمورُ حضور الفرد في هذه الإستراتيجية أمرًا مُتوقعًا.

2. من مجال الجماعة إلى مجال الرعية

أبرزُ ما نحتفظ به مما تقدم هو أن نشأة مجال الجماعة كانت مرتبطة بإستراتيجيات الدين الأخلاقية، وأن «الجماعة المتخيلة» كانت معرضة للتهديد والتشقق، وكانت الطاعة أهم وسيلة من وسائل التحصين. وتسوقنا هذه الخلاصات إلى بعض الملاحظات السوسيو-تاريخية التي تتعلق بمآل الجماعة في بُعديها الديني والمتخيل؛ فقد قَضَى قانون العمران بأن تتحول الدعوة إلى دولة، والجماعة إلى مجتمع، كما قضَى بأن يَخلف الرسولَ مَن يقومُ «بحراسة الدين وسياسة الدنيا»[16]. وعلى الرغم من أن وجهة هذا البحث ليست التاريخَ السياسي الإسلامي، فإنه لا مناص منهجيًا من التوقف قليلاً عند بعض خصائص نشأة المجال السياسي الإسلامي ذات الصلة بالمسألة الأخلاقية.

بحثت «الهيئةُ السياسية التأسيسية» التي تصدت لأمر الجماعة بعد وفاة الرسول مباشرةً عن مقدمات نظرية وعمرانية لشرعنة الإمامة (الحكم)، وتم التداول في الأفضلية. واللافتُ استدعاءُ مرجعيات أخلاقية قبلية ومَقامية وتاريخية. ولم يكن الاحتكام إلى التقوى وما هو من وحي الأخلاقية الدينية إلا عنصرٌ من مجموع عناصر الحجاج والاحتجاج. وغني عن البيان أن مؤشرات النزاع التي تَلمسَ هشام جعيط علاماتِها الجنينيةَ منذ عهد الرسول ستصبح مكونًا أصيلاً في المشهد السياسي الإسلامي.

ومن المتوقع أن يُطرَحَ السؤال حول أخلاق الطاعة، أين آثارُها؟ وحول الأخوة، وحول التربية على الإيثار وتزكية النفس على الخير العام، كيف تبددت؟ ولِماذا اختفى، في وقت سريع، المعيارُ الأخلاقي الذي حرص الدين على أن يكون هو ما به يُعرَفُ؟

يُمكن الظفَرُ بأجوبة متعددة، وربما متناقضة، لتفسير ما وقع للأخلاقية الإسلامية، لكن ما نود الإشارةَ إليه أمران: فأما الأول فمُلخصُه أن معقول الجماعة غيرُ معقول المجتمع، ومعقول الدعوة غيرُ معقول الدولة؛ فأخلاق الطاعة يمكن أن تُلبيَ مطلَب تأسيس الجماعة الدينية، وأخلاق الأخوة يُمكن أن تُلبيَ هي أيضًا مطلبَ الجماعة المتخيلة، غيرَ أن بناء علاقات مادية ذات مطالب مصلحية (تحصيل المنفعة)، فشرطُ تَحققها هو اندراجها في مَدار أخلاقية أخرى. وأما الأمر الثاني فملخصه

(16) يقول الماوردي: «الإمامةُ موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمّة واجب بالإجماع»، انظر: أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة**، خرّج أحاديثه وعلق عليه خالد العلميّ (بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1990)، ص 29.

أن المخزون الثقافي الجمعي يَصعبُ القضاء عليه وإن مرت جماعةٌ من الجماعات بتحولات في بناها السطحية أو المادية. وكان ريجيس دوبريه قد عبر عن ذاك المخزون بـ «اللاوعي السياسي» Inconscient Politique. وهو، عادةً، ما يُستَنفَرُ ويوظفُ فَيُمثل عنصرَ مقاومة أو ضغط لصوغ ملامح الوضع الجديد، وربما يكون أصلبَ من الأدوات التي تستخدمها الجماعة الجديدة لتثبيت مكانتها. وحين تتدخل عناصر «اللاشعور السياسي» لحسمِ معضلة لاحقة للأزمان التي تراكمت فيها تلك العناصر، فهذا يعني أن حالة «الوعي السياسي» التي يُفتَرَضُ أن تُحدد وجهة الأحداث لا تملك هذه السلطة.

ويُستحصَلُ من ذلك أن بناء المجال السياسي الجديد في عالَم الإسلام لا يستمد شرعيتَه من الأخلاقية الدينية إلا على نحو تبريري، أي أيديولوجي. وهذا قابل للتفسير وفقَ قوانين الاجتماع البشري؛ فما مِن جماعة تستطيعُ أن تبقَى على هيئتها الأولى. وأخلاق الفطرة ما هي إلا كالمرحلة الطفولية في حياة المجتمعات؛ فتعقيدات الحياة، وما يطرأ فيها من وقائع، وتَغيرُ أنماط العيش، والاستقرارُ في الحواضر، والاختلاطُ بأقوامٍ من حضارات أخرى، كل ذلك وغيرُه يَدخل في قوانين الاجتماع البشري ويَفرض تعديلاتٍ كثيرةً على سلم القيم وآداب السلوك.

لا نملك، في الحقيقة، معطياتٍ واضحةً حول المقام الذي تم فيه استبدال الرعية بالجماعة، ولكننا مع ذلك نرجح، انطلاقًا من الاستخدام الكثيف لمفردة الرعية في خُطب الولاة وكتب المرايا، أن حضورَها اقتضاه ذاك الانتقالُ من زمن الجماعة ومَحمولاتها الأخلاقية إلى زمن آخَر هو على وجه التعميم زمن المجتمع. صحيح أننا نقع على هذه المفردة في أحاديث قليلة لا نعلم على وجه الدقة درجة صحتها[17] مثل: «مَا مِن عبدٍ يسترعيه اللهُ رعيةً، يَموتُ يَومَ يَمُوتُ وهو غَاش لِرَعِيتِهِ إلا حَرّمَ اللهُ عَليهِ الجَنةَ»[18]. ولئن كان المعنى المستفادُ من مثلِ هذه الأحاديث هو بناء علاقات تراتبية بين الناس تقوم على مسؤولية الرعاية التي يتحملها الأعلى تُجاه الأدنَى، وتقترنُ بمبدأ الثواب والعقاب؛ فلا شيءَ يدفَعُ إلى عد هذه النصوص نصوصًا في التشريع. ولذلك يبدو أنها كانت تنوبُ إنابة شكلية/ لفظية عن عبارة الجماعة؛ لأنها مسرودةٌ في سياق الكلام على الآداب. والواقع أن حضور الرعية كان عارضًا أو مُقحَمًا في مدونة الحديث، فوق أنه غير وارد أصلاً في القرآن[19].

فهل يكون استدعاءُ الرعية بحمولة الانقياد والخضوع والاستسلام التي تَستبطنُها انتصارًا للأخلاقية الشرقية القديمة وتراجعًا لأخلاقية الجماعة الإسلامية الجديدة؟ يُمكن أن تقود الدراسات المُقارنَة إلى

(17) قال عنها برنارد لويس إنّ حضورها في الأحاديث قليل ومشكليّ: Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), chap. 3, note 45, p. 140.

(18) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم: 1831 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1991).

(19) توجَدُ صيَغ قرآنيّة من الجذر (ر/ع/ي) ولكنّ كلمة رعيّة غير قرآنيّة. انظر مثلًا الآية 20 من سورة طه، والآية 57 من سورة الحديد، والآية 79 من سورة النازعات.

شيء من هذا؛ فقد أنجز ميشال فوكو بحثًا مهمًا في هذا الصدد[20]، وانتهى فيه إلى أن العقل السياسي الشرقي القديم محكوم بثنائية الراعي والقطيع. وكانت المادة التي اشتغل عليها تكشف بوضوح عن تحول البنية الرعوية في تدبير المَعيش اليومي إلى بنية سياسية. كان ذلك لدى المصريين مثلاً[21]؛ فليس مُستبعَدًا إذًا أن تكون علاقة «الرعية الإسلامية» بـ «الراعي المسلم» واقعةً تحتَ مجال نفوذٍ سلطوي عريق في حضارات الشرق.

ربما لا يكون في الأمرِ شططٌ من منظور قوانين العمران، حين الذهاب إلى أن الرعية ستَظهر في سياق نشأة مجال خاص بها. وإيجازًا نقول إن الزمن السياسي بعد الزمن النبوي فَرَض شروطه الموضوعية، ومنها أن تكون الرعية جزءًا رئيسًا منه. وتأسيسًا على ذلك، نرى أن الجماعةَ المتخيلة ستخضَعُ لعمليات ضبط وتحديد ومتابعة حتى تنخلعَ الصفة عن موصوفها؛ فالأحداث الجارية بعد وفاة الرسول أوقعت هذه الجماعةَ في فوضى عارمة. والسيف الذي استُل، كما روى الشهرستاني، لن يتركَ مساحاتٍ فعليةً للطاعة والأخوة كما انبجستا أول الأمر. وستصبحانِ من القيم العُليا أو المعيارية لأنهما تنتميانِ إلى «الزمن الطفولي»؛ فكلما ابتعدت التجربة العملية عن ذاك الزمن، دخلت الدولة الإسلامية المعيارية في مجال الطوبى.

ميزنا الزمنَ النبوي من الزمن السياسي لأن الثاني هو زمن المُلك، ومِن مَراتب المُلك مرتبتان مركزيتان: مرتبة الحاكم، ومرتبة المحكوم، ولهما في «العقل السياسي» الإسلامي تصورٌ واضح. ويَحسُن، قبلَ بيَان ملامح هذا التصور، التوقفُ قليلاً عند دلالة مصطلح الرعية؛ فهو، لغةً، يتحدر من الجذر (ر ع ي). ومن معانيه: «الراعي يرعى الماشيةَ أي يَحُوطُها ويَحفظها [...] والرعايا الماشية المرعية [...] والراعي الوالي. والرعية العامة [...] ورعاه حفظه»[22]. وأما اصطلاحًا، فنقدم له بهذه الإشارة المهمة التي ذكرها برنارد لويس في مَعرَض حديثه عن شبكة المصطلحات السياسية في المجال الحضاري الإسلامي؛ فلقد رأى أن مصطلح الرعية كان منذ دخوله مجال التداول في الزمن السياسي الإسلامي المبكر، حتى تغلغل المصطلحات السياسية والقانونية الأوروبية؛ المصطلَح الأكثر استخدامًا للدلالة على أولئك الخاضعين لسلطة الحاكم[23]. والراجح أن الدلالة المعجمية المتأتية من الحقل الطبيعي (الحيوان، الكلأ) والدائرة على القطيع من جهة، وراعي القطيع من جهة ثانية، قد تسربت إلى الحقل السياسي وطبعته بطابع معين.

قال أبو يوسف (ت. 182هـ) ناصحًا وهو يضع القواعد النظرية لسياسة المُلك كما طلَب منه هارون الرشيد: «احذَر أن تضيع رعيتُك فيستوفي ربها حقها منك [...] إن الله بمَنه ورحمته جعلَ ولاةَ الأمر خلفاء في أرضه، وجعلَ لهم نورًا يضيء للرعية ما أظلم عليهم»[24]. وقال الماوردي: «ومِن جلالة

(20) Michel Foucault, «Omnes et singulatim: Towards a Criticism of Political Reason,» in: Sterling Mcmurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 2 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981) pp. 225-254.

(21) من طقوس تقلّد الحاكم الفرعونيّ السلطة أن يتسلّم «عصا الراعي»: Faucault, p. 227.

(22) ابن منظور، **لسان العرب**، مج 14 (بيروت: دار صادر، د.ت.)، ص 325_327.

(23) Lewis, p. 61.

(24) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ، **كتاب الخراج** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979)، ص 5.

الملوك وفضائلهم على الرعايا وطبقات الناس أن كل مَن تحتَ يدَي الملِك من رعاياه [...] محلهم منه في كثير مِن الجهات محل المملوكين»[25]. وقال الغزالي: «يجب على السلطان أنه متى وقعت رعيتُه في ضائقة أو حصلوا في شدة وفاقة أن يُعينَهم، لا سيما في أوقات القحط وغلاء الأسعار [...] لئلا يضعف الناس وينتقلوا إلى غير ولايته»[26].

ما نستنتجه هو أن سياق تَشَكلِ مجال الرعية، إذا ما قورن بسياق تشكل مجال الجماعة، جاءَ لِيَضعَ حَجَرَ الأساس لبناء المجال السياسي الإسلامي ترتيبًا عمليًا وتسويغًا أيديولوجيًا. وسيتقلص منسوب الأخوة تقلصًا كبيرًا لمصلحة أنظمة معقدة من الولاءات تفرضها قوانين الاجتماع المتبدلة بفعل الاتجاه نحو المَأسَسة. وستنفصل الطاعة عن مدارها الأخلاقي الذي ظهرت فيه لتَنتسِب إلى مدار الخضوع والاتباع مقابل ضمان الرعاية التي يوفرها لها الراعي. وهكذا تَتِم «وَضعَنَةُ» Positivisation الأخلاق الدينية عبر تحويلها إلى أخلاق سياسية أو عملية. وينبغي التنويه في هذا المقام بأن «العقل السياسي» الإسلامي، وهو يُؤثثُ مجاله، عَمَدَ إلى استثمار مُنتَج الزمن الدعوي: الجماعة والطاعة (بعد إسقاط الأخوة) لتأسيس فلسفة الحكم. لقد أَفرَغَ مصطلحَ الجماعة من دلالته الأولى، وكذلك فَعل مع مصطلح الطاعة؛ فالجماعةُ، وهي تُجَردُ من قيمة الأخوة، تُصبحُ كتلة بشرية موضوعةً لممارسة الحُكم عليها، والطاعة وهيَ تُجرد من وظيفتها الإيمانية تُصبِحُ انصياعًا.

ستُحدد ثنائية الراعي والرعية جوهرَ فلسفة الحكم. وسيكون المعجم السياسي والفكري والفقهي مرتكزًا على تراث زمن الدعوة مع ما سميناه الاستثمار فيه؛ فبِمثلِ ذلك، حضرت الطاعة في الأدبيات السلطانية[27]. وغني عن البيان أن تحويل الطاعة إلى قيمة أخلاقية في المجال السياسي يُعَد مدخلاً آمنًا لميلاد الحكم الاستبدادي وليس فقط نتيجةً تترتب عنه كما رأى كمال عبد اللطيف: «يترتب عن السلطة القهرية المستبدة في نظام الآداب دعوة إلى الطاعة والخضوع، بل والتغني بها وتمجيدها، إلى درجة تتحول فيها السياسة السلطانية إلى سياسة للطاعة المطلقة»[28].

تلك إذًا مُخرَجاتُ التجربة السياسية الإسلامية منذ التأسيس إلى الاكتمال. كانت في مستوَيَيها الكبيرين: مستوى الجماعة ومستوى الرعية محكومةً بأخلاق الطاعة. وبقطع النظر عن الجهة المستفيدة من تثبيت هذا الاتجاه الأخلاقي، يمكن الخُلوص إلى نتيجة تأليفية عامة مفادها أن العقل السياسي الإسلامي الكلاسيكي أسسَ فلسفته على علاقة تراتبية عمودية بين الحاكم والمحكوم. واستطاع الرصيدُ الثقافي الموروث أن يُقدم النمطَ الرعوي منوالاً للحكم. وأما الخروج من زمن

(25) أبو الحسن الماوردي، **نصيحة الملوك**، تحقيق خضر محمّد خضر (الكويت: مكتبة الفلاح، 1983)، ص 53.

(26) أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988)، ص 80.

(27) للتوسّع في هذا النوع من الكتابات راجع مثلًا: عز الدين العلام، **الآداب السلطانيّة: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسيّ**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 324 (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، شباط/ فبراير 2006). انظر خاصّة الفصل السادس: مفهوم الرعيّة، ص 181-202.

(28) كمال عبد اللّطيف، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانيّة** (بيروت: دار الطليعة، 1999)، ص 180.

الجماعة وأخلاقيتها، فأَملَتهُ ضرورات التغير العمراني، ولكن الدخول في زمن الرعية وشُعاعها الأخلاقي لم يكن إلا مسارًا من مسارات أخرى كان يُمكن السيرُ فيها. ونتَجَ من هذا الاختيار إفراغُ الجماعة من قيمتَي الأخوة والمحبة الدينيتين/ الإنسانيتين والتعويض عنهما بأخلاق الطاعة السياسية المؤدية إلى الخضوع والاتباع.

وأما الفرد فكان الغائبَ الأبرز؛ كان ضحيةَ الأيديولوجيا الرعوية السلطانية. وما كان له أن يكون إلا في منطقة «اللامفكر فيه» l'impensé لأنه النقيض النوعي للجماعة والرعية وشبكة القيم التي تتغذيان منها. قد يُرصَدُ الفردُ، ولكن في حالات خاصة؛ فقد جاء في الحديث: «عليكَ بالجماعة فإنما يأكلُ الذئبُ القاصيةَ»[29]. وهنا تشديد، مرة أُخرى، على أن السلامَةَ لا تكون إلا مع الرعية ـ القطيع، وهو السياق الديني-السياسي الشرقي عمومًا.

على هذا النحو تقريبًا دارتِ النصوصُ التي أَسست الأخلاقيةَ الإسلامية، وعلى هذا السمت جرَتِ التطبيقاتُ والتأويلات حتى تَشكَلَ، بصفة واضحة المعالِم، ما يُمكِنُ تسميتُه «الإبستمية[30] الإسلامية» في مجال الأخلاق السياسية. وسيطرت هذه الإبستمية، في مجال الأخلاق، على كامل التاريخ الإسلامي في نسخته الرسمية (الأرثوذكسية)، وامتد هذا التاريخ إلى بداية عصر النهضة (القرن التاسع عشر)، بل لعل الأصوبَ أن نقول إنه لم يتوقف إلا جزئيًا أو قطاعيًا.

الأخلاقية الفردانية ومشروع العبور إلى المواطنَة

1. من الطاعة إلى العدل

تعرض الرصيد الثقافي ـ الأخلاقي لتحديات كُبرى في التاريخ الحديث بسبب فلسفة الحداثة ومُنتَجاتها. ولا شك في أن نشأة الفرد-الموطن[31] l'individu-citoyen كانت من أبرز ما أسس الأخلاقيةَ السياسية

(29) انظر: أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 1، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمّد كامل قره بابللي، باب الصلاة، رقم: 547 (دمشق: دار الرسالة العالميّة، 2009).

(30) نستخدم الإبستميّة épistémè بالمعنى الفوكوي الذي يُقدّمها على أساس أنّها نظام الفكر وضوابطه وقوانينه وآليّات عمله التي يَخضع لها الناس في مجال أفكارهم وقيمهم وسلوكهم. ولهذا النظام سلطة لا تنقطع إلا بقطيعة تنشأ عنها إبستميّة جديدة. راجع في هذا الصدد: Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 11-13.

وللتوسّع في الأخلاقيّة القرآنيّة أوّلًا والإسلاميّة/ التشريعيّة ثانيًا يحسن العودة إلى وائل حلاّق خاصّة؛ فله مقاربة عميقة لهذه المسألة، وله استنتاجات مقاربيّة طريفة انتهى من خلالها إلى أنّ أخلاقيّة الحداثة التي قامت على الفصل بين الحقيقة والقيمة، أو القانون والأخلاق، أو ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، تتمتّع بنسق فلسفي خاصّ. انظر: وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة مأزق الحداثة الأخلاقيّ**، ترجمة عمرو عثمان (الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 162-174.

(31) استخدم ألان لوران مصطلح «الفرد-المواطن» وهو يتتبّع مسار الفردانيّة التاريخيّ والفلسفي. راجع ذلك في:

Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme* (Paris: PUF, 1993), p. 39.

ودرس جي هرمت علاقة هذا المصطلح بالمسيحيّة الغربيّة. راجع:

Guy Hermet, «L'individu-citoyen dans le christianisme occidental,» in: Pierre Birnbaum & Jean Leca, *Sur l'individualisme* (Paris: Presses de Sciences Po., 1991), pp.132-158.

وهو اتّجاه بحثيّ انخرط فيه دارسون مرموقون من أمثال ماكس فيبر بكتابه الشهير **الأخلاق البروتستانيّة وروح الرأسماليّة**.

المدنية في إطار ما يُعرَفُ بالإنسية الغربية. وهذا التركيب المزجي الذي لا يكون فيه الفرد إلا في سياق المواطنة، ولا تكون فيه المُواطَنةُ إلا على قاعدة الاعتراف بالفرد وجودًا مستقلا؛ هَدَفُه سَد الطريق أمام اتجاهات الفكر الجمعوي/ الرعوي التي ترى الفردانية سبيلاً إلى إذكاء أخلاق الجشع.

كانت قضية الاستبداد[32] مَشغلاً بارزًا في الفكر الإصلاحي. وهذا من العلامات على انبثاق بوادر وعي تاريخي نقدي للنظام القيمي القديم. وكان مطلبُ العدل مركزيًا في مشروع التحديث السياسي، ويُمكنُ إدراج الكتابة في العدل في باب الاحتجاج التاريخي على الكتابة في الطاعة.

ونود، في هذا الإطار، أن ندقق في أمر؛ هو أن العدل في أدبيات فكر النهضة الذي رأيناه كأنه الاحتجاج التاريخي على أخلاق الطاعة لا علاقة له تقريبًا، في نظرنا، بالعدل (العدالة) كما صاغته الفلسفات السياسية الحديثة والمعاصرة؛ فعدلُ الراعي عدلٌ أخلاقي على معنى المَكرُمَة، وليس له مِن حافِز إلا النصح الذي يُسديه كُتابُ المَرايا. ولكن العدلَ في الفلسفات الحديثة والمعاصرة عَدلٌ قانوني تضبطه الدساتير والمعاهدات والمواثيق وتَحرُسُه مؤسسات المجتمع المدني. والأهم من التقنين والتشريع انتماءُ هذا العدلِ إلى إبستمية غير إبستمية العدل الأخلاقي. إنه جزء من شبكة القيم التي تُشكلُ معالِم الحداثة. وهو لاَ يكونُ إلا حين تكون الحرية مُعَادلاً له.

2. من العدل إلى الحرية

لا شك في أن العلاقة بين العدل والحرية علاقة إشكالية[33]، وهي في الثقافة العربية أشد تعقيدًا وتركيبًا منها في ثقافات أخرى نجحت في استثمار هاتين القيمتين على نحو منتج وإيجابي. وكان وعيُ المفكرين بمخاطر الاستبداد منطلَقًا مهمًا لِشَق مسار في الإصلاح يَقوم على إعادة التوازن للعلاقات المختلة بين مؤسسة الحكم والمحكومين. لكن المدقِّق في خطاب العدل لا يملك إلا أن يتساءل عن مكانة الحرية فيه، وهو تَساؤُل معقول لأن المقابل النوعي للاستبداد هو الحرية وليس العدل. صحيحٌ أن فكر الإصلاح لم يُغيب الحرية تغييبًا كاملاً؛ فكان يَرصُد حضورَها القوي في أوروبا، ولعله كان يتمنى لو أن حظًا منها أصاب بلاد المسلمين. أما واقعيًا، فكان الاحتفاء بالعدل.

إن بحَثَنا عن تفسير لضمور الحرية وتَوَسعٍ في الإلحاح على العدل في أدبيات الإصلاح العربية في القرن التاسع عشَر، قُلنا إنه يَعسر في الحقيقة رد الأمر إلى سبب واحد، غيرَ أننا نميل إلى تفسير أولي قد تستقيم في ظله معقوليةٌ ما للاحتفاء بالعدل دون الحرية. فالتراتبية الرأسية/ العمودية للعلاقة بين

(32) العبارة المتداولة في كتابات الروّاد هي «الحكم المطلق»، ولم تأخذ عبارة «الاستبداد» الصدارة إلا في وقت متأخّر نسبيًا، ويمكن عدُّ كتاب عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (1902) من أهمّ ما كُتب.

(33) عبّر مراد دياني عن ذلك تعبيرًا دقيقًا فقال: «المساواة أم الحرية أوّلًا؟ أو العربة أم الحصان أوّلًا؟ إنّه السؤال الأساس الذي يُطرح أمام جميع الأشكال المجتمعيّة، بمعنى ما مدى أصالة أو امتياز المساواة على الحريّة في الاجتماع البشريّ، أو العكس؟ بعبارةٍ أخرى، هل المساواة هي الحجر الأساس القبليّ في بناء المجتمع، والموشور الذي يُنظر من خلاله إلى جميع الإشكالات المتعلقة بالاجتماع الإنسانيّ، أم أنّ الحرية هي ذلك كلّه؟ وهذا السؤال يطرح نفسه بحِدّة أشد في هذا الزمن الحاسم الذي يعيشه العالم العربي اليوم». انظر: «اتّساق الحريّة الاقتصاديّة والمساواة الاجتماعيّة في نظريّة العدالة أو استقراء معالم النموذج اللّيبراليّ المستدام لما بعد الربيع العربيّ»، **عمران**، العدد 5 (2013)، ص 51.

الحاكم والمحكوم في بنية المجتمعات القديمة كانت تفرض أن تكون أفعالُ تدبير الملك صادرةً من المدار الأول حصرًا، وأن يكون المدار الثاني متقبلاً وليس فاعلاً. وقد تكُونُ هذه الفكرة تشكلت أولاً داخل المعقول الديني حيثُ يُجعل الأمر كله لله، ثم تسللت شيئًا فشيئًا إلى الفضاء السياسي والأخلاقي حتى صار حُكمُ الحاكم في مرتبة التفويض الإلهي. والعقل الإصلاحي في القرن التاسع عشر كان متحركًا في مدار الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، على الرغم من تَنَبهه إلى مواطن خلل فيها. لذلك لم تتحول الحرية إلى قيمة سياسية واجتماعية وتربوية تتأسس عليها أنظمة جديدة من العلاقات، وتصاغُ في ضوئها أخلاقيةٌ إنسانية حتى تصبح ثقافةً مركزها الإنسان.

يُوجَدُ إذًا عائق حقيقي يَمنَع الاتجاهَ نحو تدشين سياق أخلاقي ينهض على قاعدة الحرية. وهذا يُمكنُ إدراكُه إذا وضعنا في الاعتبار أن فلسفة الإصلاح نفسَها كانت تعتمد مقومًا واحدًا مركزه السلطة. وبما أنه لم يقع استحداثُ مُقوم معادل مركزه المجتمع؛ لا فُرصَةَ لانبثاق سُلم قيمي تنتقل بواسطته الثقافة العربية من سياقها القديم إلى سياق حداثي. لذلك، كأنه لا مَنَاصَ اليوم من حركة اجتهادية ضخمة يتم من خلالها تحويلُ الاهتمام من مدار الطاعة إلى مدار الحرية. وذلك لا يتأتى ما لم تَحدُث عمليةُ اختراق معرفي وثقافي لمفهوم الرعية والولوج إلى المساحات المعتمة التي كانت معدودةً ضمن اللامفكر فيه.

كان الاتصال المباشر بين أوروبا والإسلام في العصر الحديث مناسبةً غير عادية لتحرير الحرية من الأطر المعرفية التقليدية وفتح معابرَ جديدة أمامها. ولكن ذلك لم يكن كافيًا؛ إذ ستكون الحاجة ملحةً لانبثاق تأويل عصري يَسحب الحريةَ من بيئتها الغربية الأصيلة ويضفي عليها من الدلالات الاستنباطية ما يجعلها ذاتَ معنى في المجال التداولي الإسلامي.

فمتى تكون الحرية إذًا في قلب اهتمامات الفكر العربي المعاصر؟ ينبغي، موضوعيًا، الاعترافُ بأن طورًا آخَرَ دشنه هذا الفكر في النصف الثاني من القرن العشرين وما فتئ يتطور ويتعاظم شأنُه. إنه طور الأدبيات الحداثية حيثُ تتقدم موضوعات الحرية والديمقراطية والحقوق والمجتمع المدني على ما عداها من موضوعات التفكير السياسي المعهودة. وهكذا وُلِدَ على نحو صريح في هذا الطور مجال التفكير في الفرد، وهو تحول عميق في وِجهة التفكير الفلسفي وليس فقط السياسي. ومع ذلك يَحسنُ أن نوضح أن الذي نشأ هو مجال التفكير في الفرد وليس مجال الفرد؛ فالكتابات العربية الحداثية ما زالت في طور الدفاع عن الفرد من جهة حقوقه وحريته.

أخلاقية المواطنة: مقومات ورهانات

1. الفردانية والحرية

نُسَلمُ تاريخيًا بأن الفرد في أفق الفردانية يُعد في فلسفة الحداثة محورَ العملية السياسية، وليس عجيبًا حينئذ أن تكون الحرية عنوانًا رئيسًا لميلاد «مجتمع الأفراد»[34]. ولا يكون الانتصارُ للفرد داخِلَ هذا

(34) استخدمنا هذه الصيغة (مجتمع الأفراد) لأنّها تحقّق معنى التوسّط بين فلسفتين: فلسفة الجماعة وفلسفة المواطن؛ فبروز مجال الفرد كان البدايةَ لنشأة مجال الفرد-المواطن، ولا شكّ في أنّ «دولة المواطنين» وليست «دولة الأفراد» هي المقصد من فلسفة الحداثة السياسيّة.

التصور تزكيةً للجشع والأنانية وحطا من قيمة الإيثار كما روجت الدراساتُ الأخلاقوية[35]. ينبغي أن يُنظَرَ إلى المسألة من زاوية أخرى، وهي النظرُ إلى الفردانية من جهة كونها تُمثل ثورة على «الجماعية»، وتحريرًا للإنسان من نزعات الإذلال وتعطيل القدرات والمهارات؛ فالفردانية، على نحو من الأنحاء، مُكونٌ من أبرز مكونات الإنسية، وهي بذلك تندرج ضمن الإبستمية المناهضة لإبستمية الجماعة. ويمثل الفرد في الفردانية وضعيةً فلسفيةً قبل أن يكون جزءًا من وضعية اجتماعية أو أخلاقوية. والفرد في هذا التصور مآلُه أن يكون مواطنًا. والطريق إلى ذلك يُلخصها جيليو جيليف Jelio Jelev في السؤال الذي طرحَه والإجابة التي اقترحها: «متى يتحول الفرد إلى مواطن؟ عندما يصبح شخصية مدنية، وهي صفة سوف يكتسبها من خلال العلاقات التي ستقوم بينه وبين المجتمع المدني حيث يكون عنصرًا نشيطًا وفاعلاً أكثر مما يكتسبها من خلال علاقاته بالدولة. يصبح الإنسان شخصية مدنية عندما ينخرط تدريجيًا وينجح في الاندماج في دوائر المساحة الاجتماعية الكبرى مدافعًا عن القيم الأساسية للديمقراطية»[36].

ولا يمكن تجاوز مساهمة إيميل دوركايم في هذا المجال؛ فإذا كانت الأخلاق المتوارثة هي منظومةَ قواعدَ تُبنَى خارج الوجود الفردي للإنسان ولكنه يُلزَم بالخضوع لها، فإن أخلاق الفرد تنشأ من داخل وجوده وعيًا وإحساسًا. وكان مسعاه عقلنةَ الأخلاق وعَلمنتَها ووضعنتَها[37]. وغير بعيد من هذا التصور رأى لويس ديمون أن ما يميز مجتمعًا مِن آخَر هو منزلة الفرد؛ فالمجتمع الذي يكون فيه للفرد القيمةُ العليا[38] هو ذاك الذي نتحدث فيه عن الفردانية. وأما المجتمع الذي يكون فيه للجماعة القيمةُ العليا، فذاك الذي نتحدث فيه عن الكلية[39] Holisme. ومن الضروري أن نشير إلى أن الفرق بين النموذجين ليس حاصلاً مصادفةً. إنه نتيجة تطور تاريخي طويل ومعقد عند بعض الدارسين، أو هو نتيجة انقطاع نوعي وحاسم عن نظام قيمي سابق عند دارسين آخَرين. والرصد التاريخي الذي قام به توماس مارشال للأطوار الكبرى التي تطور عبرها مفهوم المواطنة يكشف أن منزلة الفرد فيها لم تكن إلا لتجويد أداء

(35) François de Singly, *L'individualisme est un humanisme* (Paris: éditions de l'Aube, 2011), p. 9.

وللتوسّع في بعض الأسباب التي أعطت للفردانيّة تلك الصورة السلبيّة يمكن العودة إلى:

Daniel Bertaux, «Individualisme et modernité,» *Espaces Temps*, no. 37 (1988), pp. 15-16.

(36) جيليو جيليف، «التربية والمواطنة في القرن العشرين»، ضمن: جيروم بيندي (إشراف)، **القيم إلى أين**، ترجمة زهيدة درويش جبّور وجان جبّور، منشورات اليونسكو (قرطاج: المجمع التونسيّ للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، 2005)، ص 289-290.

(37) يتجلّى هذا المسعى بوضوح في كتابه **التربية الأخلاقيّة**:

Emile Durkheim, *L'éducation morale* (Paris: PUF, 1974), voir notamment: «1re leçon: la morale laïque».

(38) يتحدّث جورج بوردو عن ثلاث خصائص أساسيّة يتمتّع بها الفرد في ظلّ فلسفة الفردانيّة وهي: الفرد بوصفه قيمة في حدّ ذاته L'individu comme valeur en soi، والفرد بوصفه غاية L'individu comme fin، والفرد بوصفه وسيلة L'individu comme moyen، راجع:

Georges Burdeau, *Le libéralisme* (Paris: Seuil, 1979), pp. 88-94.

(39) Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1983), p. 37.

القيم المدنية، وتعزيز المكاسب المرتبطة بالحقوق السياسية والاجتماعية(40). وهكذا، عِوَضَ أن يَكونَ الإنسان متلقيًا في سلبيةٍ تلك القواعد، يُصبِح منتجًا وفاعلاً. وعندئذ تتحقق إنسانية الإنسان في بُعدها الأخلاقي.

وبعيدًا من استعراض التفاصيل التي تتباعد بها تيارات الفكر الفلسفي الحداثي أو تتقاطع حول الفرد والفردانية، فإن ما ينبغي الاحتفاظ به هو أن انتصار الحقيقة على القيمة، أو ما هو كائن على ما يجب أن يكون، جاء في سياق رؤية وضعانية للأخلاق والمنفعة والقانون والسياسة والدولة. ولم يَعُد ممكنًا شرعنة/ تبرير/ تفسير أي سلوك أو فكرة إلا بالاستناد إلى المفاهيم والتصورات التي انبثق منها هذا السياق. ستتوارى، نظريًا على الأقل، الولاءات والعصبيات والهويات السابقة التي كانت ترتهن الفرد وتسحق وجودَه، وستكون الفردانية إعلانًا عن تَعاقُد حر ومسؤول داخل المجال السياسي الوضعي وفي إطار «الدولة السياسية»(41).

لم يكن ميلاد الفردانية استباحةً للجماعية فقط، بل كان في الأساس ميلادًا للحرية(42) والاستقلال والإبداع على مستوى المكاسب الفردية، وميلادًا للاعتراف(43) Reconnaissance والتعاقد والمواطنة على مستوى المكاسب العمومية. وما كان ذلك لِيكُونَ إلا بإجبار نظام القيم القديم على الانسحاب، وإعلان دخول نظام القيم الجديد حيز التنفيذ. وبهذا تظهر مجالات الدولة الحديثة: المواطن، السلطة، الأحزاب، الهيئات المدنية ... إلخ، المبنية على مبدأ التوازن وقيمة الاعتراف بين مختلف مكوناتها.

(40) Thomas Humphrey Marshall, *Citizenship and Social Class: And Other Essays* (Cambridge: University Press, 1950), chap. 1, pp. 10-27.

(41) تَعَمّدنا هذا الاستخدام: «الدولة السياسيّة» بناء على أنّ النعت «السياسيّ» يُحيل فلسفيًا على السياسيّ le politique، أي المجال الذي يتحقّق فيه الفصل بين الدينيّ والمدنيّ قَبلَ أن يعنيَ السياسة بوصفها تدبيرًا عمليًا للشأن العامّ؛ فللسياسيّ إذًا منزلة رفيعة في الدراسات المنشغلة بنشأة الفرد والمواطن والدولة والحرّيّة والديمقراطيّة. وعن السياسيّ مصطلحًا وتاريخًا يَحسُنُ مراجعة ما كتبه كريستيان ماير:

Christian Meier, *The Greek Discovery of Politics*, David McLintock (trans.), (London: Harvard :Christian Meier University Press, 1990): «The Concept of the Political», pp. 11-19.

(42) يحسُن التنويه هنا بأنّ «حرّيّة الضمير» وإن كانت من تفاصيل مبحث للحرّيّة، فهي دعامة لا غنى عنها للمجتمع والدولة في الفلسفة السياسيّة المعاصرة. إنّها، من جهة، منتوج مباشر للاعتراف، وهي، من جهة ثانية، نُزوع مَدنيّ نحو جعل الأخلاق الفرديّة مَدخلًا إلى ما سمّاه جوسلين ماكلور «التعدّديّة الأخلاقيّة» (pluralisme moral). والتعدّديّة الأخلاقيّة التي تعني تعايش الأفراد في فضاء واحد على الرغم من انتماءاتهم إلى أديان ومذاهب ورؤى مختلفة ومتناقضة لا تكون إلا داخل دولة المواطنة؛ حيث يكون التسامح قيمةً عليا. ولا خلاف حول ما يُحدثُه الاختلاف بين الناس خارج هذه الدولة. للتوسّع راجع:

Jocelyn Maclure & Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience* (Canada: Boréal, 2010).

(43) يُعدُّ الاعتراف مُكوّنًا رئيسًا في الفلسفة السياسيّة المعاصرة. وهو في الأساس مبدأ أخلاقيّ، مجالُه الكفاح من أجل أن يفتكّ الفرد من الآخَرين اعترافًا به. وينتج من تحققه ثلاثة مكاسب؛ وهي الثقة بالنفس والاحترام والتقدير. وبقطع النظر عن السياقات التي تبلور فيها هذا المفهوم بدءًا من فلسفة هيغل، ومرورًا بكتابات مدرسة فرانكفورت وخاصّة كتاب أكسل هونيث Axel Honneth **الصراع من أجل الاعتراف** *La lutte pour la reconnaissance*، والفردانيّة على نحو من الأنحاء ثمرة من ثمرات مبدأ الاعتراف. ويحسنُ التنبيه في هذا المقام إلى أنّ الكتابات العربيّة في مسألة الاعتراف قليلة جدًا. ولا ريبَ في أنّ قلّتها مؤشّر سلبيّ يدلّ على فراغ يتجاوز مسألة الكتابة إلى مسألة محدوديّة الوعي بأهمّيّة الاعتراف قيمةً تتهاوى بفضلها جميع أشكال التمييز.

2. المواطنة بديلًا

في ضوء ما تقدم يتأكد أمران؛ أما الأول فهو أن الدولة العربية في عمومها، على الرغم من الخطاب الذي تروجه حول انتمائها إلى الحداثة، وعلى الرغم من النصوص التشريعية الكثيرة الدافعة في هذا الاتجاه، لم تشهد اختراقاتٍ كبرى فتتغير بنيتُها المغلقة والمستبدة. وأما الثاني فهو أن العقل التحديثي العربي لم ينجح بَعدُ في بناءٍ روح حداثية عمومية/ أفقية تنتقل بها قطاعاتٌ واسعة من الناس والثقافة من الخضوع لقواعد النظام القيمي القديم، إلى أفقِ نظامٍ قيمي حداثي. ويبدو أن ما رآه وائل حلاق في عمله البحثي الجاد ليس دقيقًا لما قال وهو يقارن بين زَمني المسلمين القديم والحديث: «لقد تغلغلت في العالم الإسلامي الخطابي وأشكال معرفته توصياتٌ أخلاقية وسلوك أخلاقي أملته الشريعة، بينما تنتشر فيه الآن النزعة الوضعية والسياسة والسياسي، إضافة إلى مفاهيم المواطَنة والتضحية السياسية»[44]. ولعل الأسلمَ هو الذهابُ إلى أن المفكرين الحداثيين العربَ اليوم لئن افتكوا قطعة من مساحة الفكر الإسلامي التقليدي، واستطاعوا أن يجعلوا من حرية الفرد ومدنية الدولة بؤرة نشاطهم المعرفي والأيديولوجي؛ لم يتمكنوا من جَعلِ مشروعهم النخبوي مشروعًا عموميًا. إن النضال الحقوقي من أجل الفرد ليس إلا بدايةً في طريق شاقة وطويلة من أجل بناء المُواطن؛ فالأمرُ يحتاج إلى ما هو أهم، وهو النضال الفلسفي من أجل الفردانية من جهة، والنضال المدني من أجل ميلاد الفرد-المواطن من جهة ثانية.

لم تكن المواطنة، تاريخيًا، مشروعًا ذا أولوية في أدبيات التمدن، وكانت عملياتُ استدعائها خاضعةً لآلية البحث عن الأشباه والنظائر من أجل ممارسة «لعبة» التأصيل الشكلي التي يتفانى في الوفاء لها العقل القياسي. كان يكفي مُنتَسِبِي هذا العقل العثورُ على عبارة «وطن» في المعجم، أو الوقوع على نص مثل «حب الوطن من الإيمان» ليقع الإعلان عن الظفر بأصول للوطن والمواطنة في التراث. ونعتقد أن هذا النوع من التفكير عاجز عن استيعاب تاريخية المُواطَنة، وغيرُ قادر على العُبُور المعرفي من إبستمية إلى أخرى. وعمليات التركيب أو المُجاورة التي تتساكن بها الإبستميتان داخل هذا العقل لا تزيد على أن تكون إعلانًا عن أزمة حقيقية يتخبط فيها من دون أن يعيَ تهديدَها لنوع الشخصية المُرَاد إنتاجها.

وربما يزداد الأمر تعقيدًا حين تنزع بعض المشاريع الفكرية العربية في مقاربتها مسألةَ الحداثة عمومًا ومسألة المُواطنة خصوصًا إلى إخضاعهما لِمَا صار يُعرَفُ بالأسلمة. وعادةً ما يكون ذلك باستحداث مساحاتٍ طَرَفية Périphérique حول هذه المسائل، ثم العمل على سَحبِها إليها بدعوى ترقية أدائها، وتغذيتها بمعيار قيمي لم يكن مُتاحًا لها في بيئتها الأولى. نقصد، على سبيل المثال، ما يطرحه طه عبد الرحمان وهو ينقد الحداثة الغربية ويبشر بالحداثة الإسلامية؛ فمما قاله في إطار ما سماه «التوسع المعنوي»، وهو ما عبرنا عنه بالترقية، هذا المقطع الذي نود أن نتوقف عنده قليلاً: «لا مجال يحتمل أن يتجلى فيه التوسع المعنوي مثل تجليه في الارتقاء بـ'المواطنة' إلى رتبة 'المؤاخاة'، فمعلوم أن المواطنة تتحقق في سياق امتداد الحداثة إلى كل جوانب الحياة المادية للفرد، أي أن المواطن لا يكون كذلك،

(44) حلاّق، ص 186.

حتى تسع الحداثةُ كل مناحي حياته المادية. والمؤاخاة تعلو على هذا، إذ هي اتساع الحداثة للمناحي الروحية لحياة الفرد، فضلاً عن مناحيها المادية. كما وجدنا أنه لا مجال يحتمل أن يتبدى فيه التعميم الوجودي مِثل تبديه في الارتقاء بـ 'التضامن' إلى رتبة 'التراحم' [...]»[45].

هذا التصور الأخلاقوي للحداثة الغربية والقيم المصاحبة لها ليس جديدًا؛ فهو إعادة إنتاج لأطروحة معروفة مفادُها أن الغرب مادي والشرقَ روحي، وأن مشكلة الغرب تكمن أساسًا في ابتعاده عن الأخلاق. والحقيقة أن هذا الطرح غير دقيق لأن الأخلاق تجليًا ومفهومًا ومَرجِعًا تتعدد وتتنوع بتعدد المنطلقات والتصورات وتنوعها. والعمل على حَصرِ الأخلاق في الدين فقط مُجَانِبٌ للصواب لأن الأخلاق مثلما تكون دينيةً تكون كذلك دنيوية وضعيةً. وأما الطريقة المقترَحةُ لِتجاوز مادية الحداثة الغربية ومُرفَقاتِها فَتخليقُها[46] Moralisation بالأسلمة. وهكذا يتم الاستنجاد بالرصيد المعجمي الإسلامي، لِتُصبح المواطنة «مؤاخاة» والتضامن «تراحمًا»، في عملية إبدالية غير مفهومة حين نستحضر معنى البناء النسقي للحضارات الذي أفَضنا في التركيز عليه في مواقع سابقة من هذه الورقة.

صحيح أن طه عبد الرحمان تَوقعَ أن يُوَجهَ إليه مِثلُ هذا النقد[47]، فقدم رؤيتَه التي تقوم على أن الحداثة تتعدد بالتطبيقات، وأن ما يحياه الغرب هو تطبيق من ممكنات أخرى، لذلك وجب أن لا يكون ذاك التطبيق هو الفهم الوحيد. وبناءً على ذلك يُصبِحُ مشروع أسلمة الحداثة مُمكنًا آخَرَ له من المشروعية ما للمنوال الغربي. وإذ «يُؤَسلِمُ» طه عبد الرحمان الحداثة والمواطنَة بعمليات الإبدال المذكورة؛ لا يُقدمُ فعليًا إلا مشروعًا نَقضيًا لهما وليس توسيعًا للمعنى بالترقية والتهذيب والتشذيب؛ فهو، بما يقترحه، يعود إلى ما قبل زمن الحداثة والمواطنة، فـ «المؤاخاة» قيمةٌ مَجالُ إبستميتها الجماعةُ على المعنى الوارد في هذه الورقة، وهي قيمة مثالية في علاقة بالسعادة المفارقة لقوانين العمران ونسبية الخير وحدود الفضيلة، وهي القيمة التي لم تصمُد حين الاختبار؛ فقد رأيناها في السياق الأخلاقي الإسلامي الذي تتبعنا أثَرَها فيه تتلاشَى فور أن فكر المسلمون في التنظّم على قاعدة السياسة. وعلى ذلك قِس قيمةَ «التراحم».

إن المجتمعات، وهي تدخل مجال السياسة ومنطق الدولة، تنتقل وجوبًا إلى صِيَغ من العيش تُرتبُها آلياتُ التعاقد وتَسهر على رعايتها ضوابطُ قانونيةٌ وعلاقات وضعية. ولا شك في أن الدولة الحديثة التي تكون فيها المُواطَنَةُ (وليس المؤاخاة) في أعلى المراتب، تبتدع باستمرار من معقولها الداخلي أدواتٍ لتوزيع الأدوار وتنظيم علاقات القوة. وبهذا، فهي في بنائها الذاتي تُنتِجُ أخلاقيتَها الخاصة بها من دون أن تكون في حاجة إلى أخلاق تُضَخ فيها من الخارج.

(45) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2006)، ص 210.

(46) هكذا يُضيف: «المؤاخاة إنّما هي المواطنة وقد تأسّست على القيم الأخلاقيّة التي تَنزل أعلى الرُّتب». انظر: المرجع نفسه، ص 213.

(47) المرجع نفسه، هامش 1، ص 213.

لئن كانَ دفاع طه عبد الرحمن عن الأخلاق الدينية أو عن كون الأخلاق واجبةَ النفاذ لصدورها عن الله دفاعًا تُشرعُه المنطلقات التي صدر عنها، فإن تَوسعَه في ذلك لنَقضِ أطروحة استقلال الأخلاق عن الدين التي اشتهر بها طائفةٌ من الفلاسفة وخاصة ديفيد هيوم David Hume يَدفَعُ به إلى ساحاتِ جدَلٍ عقيم[48]؛ فاختلاف المقدمات يقود حتمًا إلى اختلاف النتائج؛ فللحداثة مقدماتُها المعلومة ونتائجها المعلومة أيضًا. وبهذا يلوح الإكراه المسلط عليها من أجل تديينها أو تخليقها أشبهَ بالسطو أو الاختطاف نظرًا إلى أن الحداثة على نحو من الأنحاء دين وأخلاق، ولكن في سياق وضعي.

ما نستخلصهُ إذًا هو أن مثل هذه المقاربات تَكشفُ عن إشكالات معرفية ومنهجية في التعامل مع القيم الحديثة وخاصة قيمة المُواطَنة. فالمواطنة، كما سَبَق البيان، نشأت في سياقات معينة وداخل منظومة قيم وتصورات حول الدولة والجماعة والفرد والحرية والاستقلالية والاعتراف والعيش المشترك ... إلخ، وهي في كل ذلك مُخالِفة أو معارِضةٌ مسألةَ الجماعة كما بلورها النسق الإسلامي القديم.

وأن تكونَ المُواطَنَةُ هُويةً على وجه الحصر؛ فذاك لأنها، في إطار المعقولية التي أنشأتها، تتسعُ للجميع وتستوعبُ الاختلاف والتناقض والتنوع[49]. وهي، لهذا المعنى تحديدًا، تتفوق من جهة الأداء وإدارة العلاقات الخاصة والعامة على ما سبقها من أنماط الولاء والانتماء القائمة على معايير الدين أو الجنس أو القبيلة أو الطائفة. وقد ذهبنا، بسبب ذلك، إلى أن المُواطَنَةَ لم تكن مشروعًا ذا أولوية في أدبيات التمدن العربي. ومُؤدى هذا أنه ينبغي الإقرار من دون مُوارَبَةٍ بأن «المواطنة قيمة حديثة، لها جذورها التاريخية لا محالة، ولكنها فَرضت نفسها منذ بروز القوميات الأوروبية خلال القرن التاسع عشر، ولم تكن البلاد الإسلامية تعرف معنى الوطن كما برز في هذا العصر [...] فمفهوم المواطنة وليد ظروف سياسية واقتصادية وثقافية جديدة طرأت على البلاد العربية»[50]. وهذا يعني أن المواطنة حين تكون نتيجةَ سياقات فلسفية ودينية وأخلاقية[51]؛ لا يمُكن استثمارها استثمارًا فعالًا إلا بتوفير المناخات الملائمة لها.

وأخيرًا، لا نرى أن المُواطَنَةَ هي الحل السحري الذي يتحرر به العربُ اليومَ من سريان ثقافة الراعي والرعية في كثير من مناحي حياتهم، ولكننا نعتقد أن نصيبًا غَيرَ يسير من مشكلاتهم التاريخية والسياسية والإبداعية مَرجعُه إلى غياب المُواطَنَة تصورًا وإجراءً. فقد نتج من غيابها تصورًا تضخمُ مكانةِ الحاكم على حساب المحكوم، وسيطرةُ أخلاقِ الطاعة والولاء مقابل انسحاق الوجود الفردي المستقل للإنسان، ونتج من غيابها إجراءً تفقيرٌ واسع وخطير للفضاء العمومي، فانعدمَت مُقتَضَياتُ بناءِ علاقاتٍ

---

(48) راجع اعتراضات طه عبد الرحمن على الفلاسفة الذين يُنكرون علاقة الوجوب بالوجود (الله ـ الأخلاق) في كتابه: **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2000)، ص 40-51.

(49) يقول برهان غليون في هذا الصدد: «إنّ المواطنيّة تقوم على نظام يعترفُ بالتناقض والخلاف في المصالح الاجتماعيّة ويسهر على ضبط وتنظيم هذا التناقض عن طريق تطوير وسائل الحقّ والقانون». انظر: برهان غليون، **نقد السياسة الدولة والدين** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2007)، ص 154.

(50) كمال عمران، **الثقافة الإسلاميّة: مظاهر من التجريب والتجريد** (تونس: الدار التونسيّة للنشر، 1992)، ص 156.

(51) للتوسّع في هذه السياقات راجع:

Paul Magnette, *La citoyenneté: une histoire de l'idée de participation civique* (Paris: Bruylant, 2001).

أفقية متوازنة قائمة على تعاقُد تُحفظ به الحقوق والحريات، ويُصان داخله التعددُ والاختلاف. والذي لا شك فيه أن المُواطَنَةَ، بوصفها مُلتَقَى القيم المدنية، تُوفرُ إمكانات حقيقيةً للقطع مع الأخلاقية التقليدية وتُقدمُ مِنوالاً ناجعًا لبناء الفرد والمجتمع والدولة. والراجح أَن عمليات التركيب والتأصيل والأسلمة التي تدور على المواطنة تكشفُ، ولكن بحياءٍ، عن اعتراف غير مُعلَن بأن ما كان يوفره النظام المعرفي والقيمي القديم ما عاد اليوم قادرًا على تلبية متطلبات الواقع أو فَض مشكلاته.

الخاتمة

كانت مسألة التنظم الأخلاقي والاجتماعي والسياسي التي تضبطها مجموعة من «القوانين العمرانية» قد دفعت هذه الورقةَ في اتجاه تبني المقاربة الثقافية التي تدافع عن أطروحة البنى الحضارية الهُوَوية المغلقة، أكثَرَ من ميلها إلى المقاربة التاريخية التطورية التي تدافع عن أطروحة مُراكمة التجارب وتطويرها. وأدى هذا الاختيار إلى القبول بفكرة أساسية وهي أن التحولات النوعية العميقة في بنَى المجتمعات والثقافات وشبكات القيم لا تكون إلا بالقطيعة؛ فهي التي تُنهِي معقولية زمنٍ وتَمنحُ الزمن الجديدَ معقوليتَه وشرعيتَه.

وتوقفت الورقةُ، بناءً على هذا التمشي، عند كثير من الملاحظات والتساؤلات والاستنتاجات التي تخص البناء القيمي الذي أفرزته أخلاقية الجماعة، وحدودَه، والمُتاحَ التاريخي اليوم أمام العرب لتجاوز معضلات التخلف التاريخي والاجتماعي والسياسي.

وحاولنا في مستوى أولَ أن ننجز قراءة تاريخية ثقافية للكشف عن الأخلاقية الإسلامية من خلال دراسة جدلية الديني والسياسي في التجربة الإسلامية الكلاسيكية، وقراءةً تحليلية نقدية في مستوى ثان للمسار الذي تَشكلَ داخله الفكرُ العربي الحديث والمعاصر وهو يبحثُ عن المنوال السياسي والأخلاقي الذي يقترحُه للاندراج في الزمن الحداثي. وكانت أطروحةُ الأنساق الحضارية الاختيارَ المعرفي والمنهجي الذي ارتضيناهُ أفقًا عامًا لتحريك مجموع الأفكار التي أثثَت هذه الورقة. ويُتَبيَّنُ من خلال هذه المحاولة لِفهم طريقة عمل الأنساق الحضارية أن أخلاقية الجماعة غيرُ أخلاقية الفرد.

كانت الجماعة محكومةً بأخلاق الطاعة، ووقع التعويل على استدعاء كل ما يُحقق هذه القيمة وما يَنتج منها؛ مثل مكارم الأخلاق والمعروف والجزاء في سياق ديني ابتداءً، وسياق سلطاني رعوي انتهاءً، بحيثُ حلت أخلاقية الرعية محلها، وسيطر مجال الراعي على كل مساحات الفعل والسلطة والقدرة والقوة، مسنودًا بأدباء المرايا وفقهاء السلاطين ومؤرخي دولة الغَلَبَة. وأما ما يُحدد شرط وجود الفرد وغايته فهو الحرية في سياقها الإنسي؛ فقد رأينا أن الفردانيةَ كانت مَعبَرًا إلى مركزية الفرد في الكون ابتداءً، وإلى المدنية انتهاءً، ففي إطارها كانت تُولَدُ التوافقات وتوضَعُ قواعد العيش المشترك في ظل مبدأ الاعتراف وتحت سقف المواطنة بما تمثله من معاني الوضعنة في مجال القيم.

وتوقفت الورقةُ عند معضلةِ انحباس المدونة السياسية الإسلامية الرسمية في دائرة أخلاق الطاعة، وتنمية مجال الاستبداد السلطاني. ورأيت أن المعقولية التي تتحكم في كل ذلك عَرَفَت بعضَ الاختراقات في

القرن التاسع عشر أولاً، ومع الدولة الوطنية بعد ذلك. وبرزت منذ ثمانينيات القرن العشرين اتجاهاتٌ فكرية حداثية، لكن العوائق كانت أكبرَ من الجهود المبذولة. ورجحنا، ونحن نفحص الأسبابَ، أن تكونَ تسربات الحداثة إلى البلاد العربية في أغلبها إما مقطعةَ الأوصال لا ناظمَ لها أو مُهجنةً بتأويلات شكلية في التأصيل والأسلمة. لذلك، ظلت أخلاقية القديم متساكنة على نحو غير معقول مع ما وَصَلَ متناثرًا من أخلاقية الحداثة. وقدرنا أن هذا المأزق سيستمر في إفساد مشروع المواطنة قيمةً مُوضعَنةً وأن تجاوزَه لن يكونَ إلا بتحولات كبرى في الوعي بالتناقض الكلي بين إبستمية الجماعة وأخلاق الطاعة وإبستمية الفرد وأخلاق الحرية.

المراجع References

العربية

ابن الأثير، علي بن محمد. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق أحمد بن محمد الخراط. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ت.

ابن مسكويه، أحمد بن محمد. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. تحقيق نواف الجراح. طرابلس: دار الوعي، 2005.

ابن منظور، أبو الفضل. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، د.ت.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979.

أركون، محمد. **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1997.

الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح سنن النسائي**. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1998.

أندرسن، بندكت. **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**. ترجمة ثائر ديب. بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2009.

بيندي، جيروم وآخرون. **القيم إلى أين؟** ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور. تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، 2005.

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000.

الحسني، عبد الحي. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق عبد الماجد الجوري. دمشق: دار الفارابي، 2002.

حلاق، وائل. **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة مأزق الحداثة الأخلاقي**. ترجمة عمرو عثمان. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن عبد الصمد. **المسند الجامع**. تحقيق نبيل بن هاشم الغمري. مكة: دار البشائر الإسلامية، 2013.

دياني، مراد. «اتساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة أو استقراء معالم النموذج الليبرالي المستدام لما بعد الربيع العربي». **عمران**. العدد 5 (2013).

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي**. بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

________. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

عبد اللطيف، كمال. **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**. بيروت: دار الطليعة، 1999.

العلام، عز الدين. **الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**. سلسلة عالم المعرفة. العدد 324. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، شباط/ فبراير 2006.

عمران، كمال. **الثقافة الإسلامية: مظاهر من التجريب والتجريد**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1992.

الغزالي، أبو حامد. **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**. ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدين والدولة**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.

الماوردي، أبو الحسن. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. خرج أحاديثه وعلق عليه خالد العلمي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.

________. **نصيحة الملوك**. تحقيق خضر محمد خضر. الكويت: مكتبة الفلاح، 1983.

النيسابوري، مسلم. **صحيح مسلم**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.

الأجنبية

Arkoun, Mohammed. L'Humanisme arabe au IVe (Xe) siècle: *Miskawayh, philosophe et historien*. Paris: J. Vrin, 1970.

Bertaux, Daniel. «Individualisme et modernité.» *Espaces Temps*. no. 37 (1988).

Birnbaum, Pierre & Jean Leca. *Sur l'individualisme*. Paris: Presses de Sciences Po., 1991.

Burdeau, Georges. *Le libéralisme*. Paris: Seuil, 1979.

De Singly, François. *L'individualisme est un humanisme*. Paris: éditions de l'Aube, 2011.

Debray, Régis. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981.

Dumont, Louis. *Essai sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, 1983.

Durkheim, Emile. *L'éducation morale*. Paris: PUF, 1974.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

________. *The Tanner Lectures on Human Values*. vol. 2. Salt Lake City: University of Utah Press, 1981.

Laurent, Alain. *Histoire de l'individualisme*. Paris: PUF, 1993.

Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Maclure, Jocelyn & Charles Taylor. *Laïcité et liberté de conscience*. Canada: Boréal, 2010.

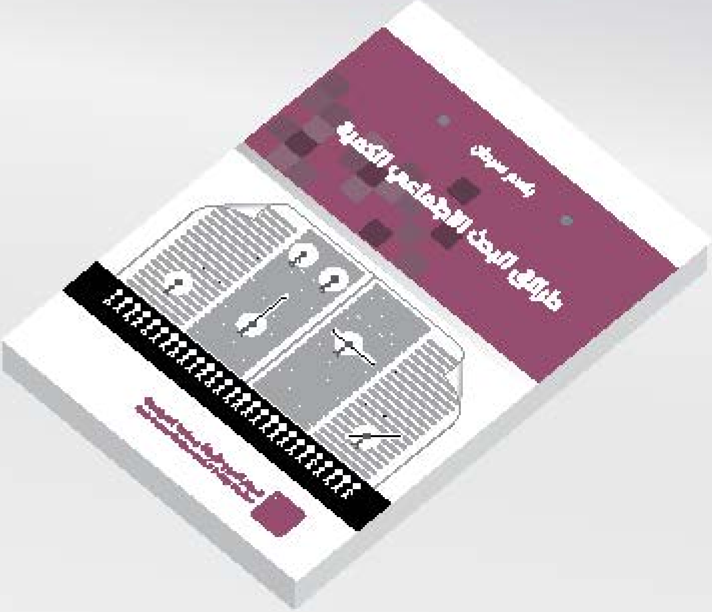
Magnette, Paul. *La citoyenneté: une histoire de l'idée de participation civique*. Paris: Bruylant, 2001.

Marshall, Thomas Humphrey. *Citizenship and Social Class: And Other Essays*. Cambridge: University Press, 1950.

Meier, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. David McLintock (trans.). London: Harvard University Press, 1990.

Rémi-Giraud, Sylvianne & Pierre Rétat. *Les mots de la nation*. Lyon: PUL, 1996.

صدر حديثًا



باسم سرحان

طرائق البحث الاجتماعي الكمية

تم تأليف هذا الكتاب لغرض توفير كتاب تدريس جامعي جيد وحديث للطلاب العرب باللغة العربية في مجال طرائق البحث الاجتماعي الكمية وأساليب التحليل الإحصائي للبيانات التي تنتجها تلك الطرائق. ويتناول جميع جوانب تصميم وتنفيذ بحث اجتماعي جيد باستخدام الأدوات التي تتلاءم مع موضوع البحث وهدفه. والكتاب حصيلة مراجعة شاملة لمناهج وطرائق البحث السوسيولوجي التي تدرَّس حاليًا في أعرق الجامعات الغربية. وما يميزه من الكتب المماثلة الأخرى المنشورة باللغة العربية أنه ينظر إلى البحث الاجتماعي كعملية فكرية علمية وفنية متكاملة تنطلق من المدارس الفلسفية المختلفة التي تحدد نظرتنا إلى العالم الاجتماعي وإلى الظواهر الاجتماعية، والتي بدورها تحدد طبيعة مقاربتنا دراسة هذا العالم والأدوات التي نستخدمها في دراسة تفاعلاته وعلاقاته الداخلية والتغييرات التي تطرأ عليها. ويحرص الكتاب على المقارنة بين المقاربات المنهجية المختلفة مبيّنًا جوانب القوة وجوانب الضعف في كل منها. ويتضمن فصلين حول التحليل الإحصائي للبيانات خطوة بخطوة، وأمثلة عدة عن دراسات سوسيولوجية أنجزت وتمارين تساعد الطلاب في التطبيق العملي للمباحث النظرية. ويتضمن مسردًا (عربي - إنكليزي) بأهم المفاهيم والمصطلحات التي ترتكز عليها عملية البحث الاجتماعي. ويقدم الكتاب تعريفًا لهذه المفاهيم والمصطلحات ويحدد وظيفة كل منها في عملية البحث الاجتماعي.

الحبيب استاتي زين الدين | Elhabib Stati Zineddine*

العروي يسائل نفسه حول الذات والوطن مراجعة في كتاب «استبانة»

Book Review - Laroui Questions Himself about Self and Nation: A Reading of *Istibana*

الكتاب:	استبانة.
الكاتب:	عبد الله العروي.
مكان النشر:	الدار البيضاء/ بيروت.
تاريخ النشر:	2016.
الناشر:	المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع.
عدد الصفحات:	142 صفحة.

* مدرس الفلسفة في التعليم الثانوي التأهيلي. دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة القاضي عياض في مراكش، المغرب.
Philosophy Teacher in Secondary Education. He holds a PhD in Political Science from Cadi Ayyad University, Marrakesh, Morocco.

لا تحظى كتابات عبد الله العروي بالمتابعة والاهتمام الأكاديمي بالنظر إلى الموضوعات والمفاهيم العميقة التي يختار مقاربتها فحسب، وإنما أيضًا بفضل تنويع الطرق التي يسلكها في تصريف اهتماماته الفكرية التي تتجاوز شغفه بالتاريخ الذي يعدّه «فنًّا قبل أن يكون علمًا، ورواية قبل أن يكون مقالة تحليلية»[1]، لتستدعي السياسة والاجتماع والفلسفة، وغيرها من المجالات الإنسانية التي تسعفه في أبحاثه والإجابة عن تساؤلاته.

ولئن اختلفت إصداراته العلمية، من حيث مضمونها ومنهجيتها؛ فالملاحظ أنها تكاد تنقل حرصه على الكتابة في إطار نسق نظري، يتميز بوحدة المتن والإنتاج الفكري الهادف إلى فهم الذات والواقع، لعلّ من ينتمي إلى العالم العربي يفكّر ويتأمل في الوضعيات المحدِّدة لوجوده الفردي والجماعي، على أمل تطويرها، وجعلها تتلاءم ورهانات التحديث.

ومن يتابع أعمال العروي، يعلم أنه، وإن هيمن الجانب التاريخي على العديد من أعماله، قد أنتج، بالموازاة مع ذلك، ودليلاً على سعة ثقافته واطلاعه، أشكالاً مختلفة من الكتابة، منها ما يرتبط بالمفاهيم والرواية. وقد أصدر في السنة الماضية كتابًا بعنوان **استبانة** الذي هو موضوع هذه القراءة، والذي تميز بالجمع بين مختلف هذه الأشكال. وأيّ تَميُّز أكبر وأدوم من حسن التعامل مع المادة والأسلوب؟

لقد سبق للعروي أن اتبع منهج مساءلة الذات، بصور مختلفة، عند تحرير **السنة والإصلاح**، **ومن ديوان السياسة**، لأنه يفضل أن «يحاور نفسه، أن يطرح الأسئلة التي يمكن أن يقترحها الصحفي، ويجيب عنها بعد فحص وتأمل، حسب تسلسل التاريخ والمنطق»[2].

جاء هذا الحوار الثنائي في مئة وأحد عشر سؤالًا، يطرحها على نفسه، ويجيب عنها في آن واحد، في محاولة لسبر أغوار الذات وما يحيط بها، ولا سيما أن مشكلتهما تتمثل بأننا نعتقد بحق أنّنا على معرفة تامّة بهما، والحال أننا لا نعرف عنهما إلا القليل.

يتوزّع هذا العدد من الأسئلة المسترسلة، على تسعة أجزاء متداخلة، تخلو من مقدمة وخاتمة، للتحدث في قضايا تاريخية وفكرية وسياسية، تمتد من ثلاثينيات القرن الماضي إلى ما بعد استقلال المغرب عن الحماية الفرنسية سنة 1956.

انطلق الكتاب بالحديث عن الذات، من حيث الاسم والجذور، وخلص إلى تأملات وأسئلة أنطولوجية وإبستمولوجية، جعلته وفيًا لأسلوبه في الفحص والتفكيك الدقيقين للمفاهيم، في علاقة بما هو أنثروبولوجي وثقافي وهوياتي.

استهل حواره الذاتي بالنبش في اسمه الذي يتضايق، كغالب الناس، عندما يسمعه محرّفًا من دون فتح العين وسكون الراء (العَرْوي)[3]. اكتشف لاحقًا وبالمصادفة أن هذا الاسم، إن لم يكن نادرًا في المغرب الأقصى، معروف خارجه منذ القدم؛ إذ كان بعض المؤرخين يحملون الاسم ذاته، ومنهم المؤرخ الأندلسي أحمد بن موسى العروي[4]. بالنسبة إليه يقول العقل: هذه مصادفة، ويصرّ الوجدان على الاعتقاد أن كل شيء مسطّر. كيف حصل أنه توجَّه إلى امتهان صناعة التاريخ؟[5]

تنقطع سلسلة الأنساب عند جدّه الثاني، حيث عرّف نفسه بأنه هو محمد بن عبد الله بن محمد،

لأسباب طارئة متعلقة بالثورة التي دفعت والده، بحكم ما جرّته من تخريب وإتلاف، إلى أن يفرّ بنفسه من دون التفكير في جمع وثائقه[6]. وسبق للعروي أن ذكر في **خواطر الصباح** أنه كان ينوي استجواب أبيه عن أطوار حياته، قبل الحماية وأثناءها، غير أن الأمر لم يتم بعد أن تسلل إليه التراخي. واكتفى بالقول إن والده اشتغل مدةً كاتبًا لقائد مدينة بئر جديد، وتعلّم القراءة والكتابة على الأرجح في مدرسة تعليم القرآن الموجودة بدار القيادة. وعلى الرغم من أنه لم يؤدّ أيّ دور في تربية ابنه وجدانيًّا، يعترف بأثر تجربته في ميولاته الاجتماعية والسياسية، لأنه لم ينخرط في أيّ زاوية، على عكس أخيه الأمّيّ. أما ما يتعلق بالسياسة، فكان الأب ينظر بواقعية تامة، وكان يرتاح إلى حكم التاريخ[7]. وما استخلصه من تجربته اليومية أن تغليب منطق الأسرة، على أهميته اجتماعيًّا وسياسيًّا، يؤدي إلى آفات كثيرة؛ في مقدمتها تفشي الرشوة؛ إذ تتوسع الأسرة بسهولة إلى زاوية، فإلى حزب، فإلى تعاونية، فإلى شركة ... إلخ[8].

في الجزء الثاني، اختار أن يوجه إلى نفسه ثمانية عشر سؤالاً حول التعليم الذي عدّه أمّ المشكلات التي أخفق المخزن قبل الحماية، وأخفقت إدارة الحماية، ولا سيما الفرنسية، وأخفقت حكومات المغرب المستقل الموحد؛ في تحقيق تصور شامل يحظى بموافقة المجتمع، والأحزاب، والنقابات، وأولياء التلاميذ ... إلخ[9]. فالإرادة السياسية لا تكفي، ولا بد من اقتناع بنجاعة الإصلاح وضعف المعارضة الداخلية، وإلا ستتوالى الحلول الجزئية الترقيعية[10]، ما دمنا نعتقد أن التعليم يجب أن يساير التطور، ولم ندرك بعد أن تحقيق هذا التطور نفسه يرتبط بجودة التعليم الذي يتلقاه النشء.

بلغ هذه الخلاصات بعد أن عرّج على أهم محطات تعليمه، ومنعرجات إصلاح التعليم التي ظلت مرتبطة بالمصالح، وهو الذي قضى سنة واحدة في الكُتّاب، وتُكذّب تجربته الشخصية رفض المغاربة تسجيل أبنائهم في المدراس الفرنسية العصرية، وخاصة أن الانخراط في سلك الوظيفة يشترط التخرج في هذه المدراس[11]. حينها كان مستوى التعليم عاليًا، لأن المعلمين الفرنسيين يشتغلون في المغرب، كما لو كانوا يسكنون مناطق نائية من التراب الفرنسي، يعملون بالحزم ذاته، وبالإخلاص عينه. هذا ما تدرّبوا عليه في معاهدهم التكوينية؛ يعطون كلمة «تعليم» معناها الحقيقي؛ معنى التنشئة والتثقيف[12].

لو أدرك المغاربة قيمة الحزم والإخلاص لَمَا فقدوا استقلالهم، ولما سمحوا للأجنبي بالتعامل معهم كأنهم قاصرون لم يبلغوا بعد سن الرشد[13]. كان هذا بالضبط الدافع إلى إحداث مقارنات، وإن كانت سلاحًا ذا حدَّيْن[14]، بين المغرب وباقي البلدان، من جهة؛ مثل تركيا أساسًا، ثم مصر، وأحوال روسيا قبل الثورة البلشفية وبعدها، وحالة إسبانيا المهمة قبل الحرب الأهلية وبعدها، وبين مغرب الحاضر المخجل، ومغرب الماضي الذي يجعل الإنسان يفخر بأمجاد الأجداد. بيد أن هذا لا يفيد البتة التمسك بأطلال الماضي، بقدر ما هو دعوة إلى التجديد، على أمل التخلص من آفات الجهل والغفلة والتوكل بالتسلح بالعلم النافع، لا الإيمان بالشعوذة والخرافات وأسرار الغيب[15]. إن التغير ضروري وإن تعلق باللباس الذي له دلالة رمزية[16] تتجاوز ما هو شخصي وديني، إلى ما هو وطني رمزي، في مواجهة حملة التفرنج؛ أي التشبه بالنصارى. وارتباطًا بسياسة التنصير، يرى العروي أن وضع المغرب لم يكن مواتيًا لنهجها؛ فنظام الحماية مبني على تفويض المخزن الذي

يتم في حدود واضحة، كما بدا ذلك جليًّا أثناء أزمة الظهير البربري سنة 1930[17]. والواقع أن الفرنسيين، مثلاً، وإن عاشوا طويلاً بين أظهر المغاربة، وعاشروهم من شتى الحيثيات وتعلموا اللهجات، ظلوا أوفياء لمبدأ «المارشال ليوطي»، أي عزل المدينة الأوروبية الجديدة عن المدينة الإسلامية العتيقة حتى يحصل تساكن وتجاور، لا تمازج واختلاط ينشأ عنه طمس ومسخ[18].

ولإزالة كل لبس بخصوص الشعب المغربي، اتخذ على عاتقه مهمة الحفر في مكوناته ومميزاته، وهي مهمة ليست باليسيرة؛ لأنه شتان بين ما نعلم وما نعتقد. والأغلبية تعتقد قبل أن تعلم، أو من دون أن تعلم[19]. إن الرقعة الأرضية التي نسميها المغرب، من وجهة نظر المؤرخ الذي لا يُرضي قوله إلا المؤرخ أو من له مزاج المؤرخ، لم تكن دائمًا على صورة ما نراه اليوم. يشير التصور الغالب إلى أنها تمتد من طنجة إلى قلب الصحراء. هذا ما سار على أثره السلاطين الكبار من كل الأسر المتعاقبة على عرش المغرب. وبالطبع، كان الأجانب يرون عكس ذلك، ويعتقدون أن المغاربة لم يكونوا شعبًا متميزًا ولا أمة موحدة، وأنهم كانوا دائمًا عبارة عن عدة قبائل متنافرة[20]، لتبرير جميع أشكال الضغط الدبلوماسي والسياسي، ثم في مرحلة أخيرة؛ لشرعنة التدخل العسكري[21].

وحتى إذا افترضنا، بحسب العروي، أن التسيُّب أو الفوضى لا يعبّران إلا عن الضعف الظرفي للسلطة المركزية، ففي الإمكان إيجاد روابط سببية بينها وبين سلسلة من التطورات التي عرفتها البلاد. أما إذا افترضنا أنها لا تعدو أن تكون صيغةً للتعبير عن استقلالية القبائل وتشبثها بالعرف وسيرتها الانقسامية، أي إنه تسيب بنيوي، فحري بنا عدُّها متتالية رياضية على النمط البراوني **mouvement brownien**، أي حركة اجتماعية أجّجها الضغط الاستعماري، وكانت ردة فعل عفوية للتركيبة للمغربية الأصلية[22].

وعطفًا على ما تقدم، فالشعب المغربي، كغيره من شعوب الأرض، خليط من أقوام جاءت من الجهات الثلاث، من الشمال، ومن الجنوب، ومن الشرق. وإلى الساعة لا أحد يعرف بالضبط متى وكيف؟ على الرغم من الأفكار المسبقة التي نحملها جميعًا[23]. ويلفت العروي انتباهنا إلى ملاحظة مهمة تتمثل بوجود خلط كبير في هذه المسألة، بين مختلف مكونات الطبقة الحاكمة وساكنة المدن وعامة الشعب التي لا يوجد تطابق بينها. ويضيف أيضًا على هذه المكونات مكوناتٍ أخرى؛ منها المكوّن المهم والحاسم، والذي هو جزء من الحياة اليومية، الطقوسية والفنية واللغوية المغربية: المكون الأندلسي، ثم المكون الحرطاني (الأفريقي الأسود)، والمكون اليهودي، وهي مكونات توزعت بين المناطق المغربية. لكن يبقى سؤال التأثر هو الأشدّ استفزازًا، في إطار الحديث عن المكوِّنات؛ إذ يخفي دونية الإنسان الشمال - أفريقي، وعدم توفره على طاقة إنماء الحضارة الإنسانية، بحكم أن معظم شعوب المعمورة تلقّت الحضارة من الخارج. لذلك، يرى مؤرخنا أن حضارة المغرب آتيةٌ من الخارج؛ من الشرق والشمال، هذا في ما يتعلق بالتاريخ القريب، أما ما قبله فأمره مجهول، كما لا يزال مجهولاً أصل السكان[24]. يؤكد لنا التاريخ المعروف أن المغرب كلما فقد استقلاله، أو ضعفت سلطته المركزية، وانقسم إلى دويلات وإمارات (القرنان السابع والعاشر الميلاديان)، انقطع حبل تاريخه[25].

وحين يتقدم رائد التاريخانية في مساءلته الذاتية، في الجزء الخامس، يجد نفسه ملزمًا بطرح هذا السؤال: لماذا أضاع المغرب استقلاله؟ رسميًا أضاع المغرب استقلاله سنة 1912، لكن العروي يرى أن استقلال المغرب كان صوريًا منذ أحقاب. وهنا يميِّزُ «بين الاستعمار والقابلية للاستعمار»، أي الاستقلال بالفعل والاستعمار بالقوة. والقابلية للاستعمار هي نتيجة لاختلال في ميزان القوى «نجم عنه انكماش المغرب على نفسه طالبًا من الباري أن ينساه العالم بقدر ما قرّر هو أن ينسى العالم. غزا التصوف فؤاد كلّ مغربي فأثّر في سياسة الدولة. هذا مغزى العبارة المعروفة 'كم حاجة قضيناها بتركها'»[26]. لربما هي دعوة إلى التخلص من إرث لم ينتج إلا التخلف والانحطاط متعدد المستويات، كما لو أن لسان حاله يعيد ذلك التساؤل الذي شغله في كتاب **مجمل تاريخ المغرب**: أوَلا يوجد في إرث الأجداد ما يجب أن نتخلص منه؟ قد يسأل سائل: ما هو؟ أعترف أن السؤال وجيه، وأن الجواب عنه صعب، لكن لكي نتأمله ونسبر أغواره علينا أن نتحقق أن صاحبه جادٌّ غير مراوغ[27].

إن كانت هناك خيانة بالفعل فستنكشف عاجلاً أو آجلاً. لكن أيّ خيانة أهم من جو اليأس الذي عمّ المغرب منذ عقود، حتى ترسخ لدى الجميع اقتناع بأن المعجزة وحدها مصدر الخلاص[28]؟ الواقع أن المغرب شهد عدةَ مرات خطر الاحتلال الجزئي الذي تضاعف سنة 1830. وربما كانت الحماية الإنكليزية لتكون أجدى وأنفع للوطن من الحماية الفرنسية على كل المستويات، ولا أدل على ذلك من سياسة الأعيان، والعمل تحت راية المخزن التي استلهمها «ليوطي» من مبادئ السياسة الإنكليزية[29]. وخلاصة القول إن الحماية، في نظره، تستحق أن تُنعت بالإصلاحية لو سبق إصلاحَ المحيط المادي إصلاحٌ أدبي يقوم به أبناء البلد، وإن كان هذا التوافق العضوي غير مألوف في مجرى التاريخ[30].

وقد يتساءل المهتم بمشروع العروي إن كان في إمكانه أن يفهم حواره حول الوطنية بمنأى عن ثلاثة أعمال تؤصّل هذا المفهوم، وهي **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية، والأيديولوجيا العربية المعاصرة، ومجمل تاريخ المغرب**. فكتاب **استبانة** يمثّل امتدادًا طبيعيًا لهذه المحاولات، ويمكن أن تكون استفساراته توجيهًا للمتلقي لعله يتبين الغاية من مختلف تلك الإنتاجات السابقة لهذا العمل.

ولأننا ندرك عمق كتاباته واختياراته الذكية، فلن نجازف بالجواب، وسنكتفي بترديد التعريف الذي خَصّ به الوطنية بوصفها، مبدئيًا، شعورًا وسلوكًا وتطلعًا. الشعور هو الاعتزاز بالذات والأجداد، والسلوك هو الإيثار، والتطلع هو طلب الحرية والتقدم والرفاهية[31]. والأقرب إلى فهم المؤرخ هو أن الوطنية والمقاومة حركتان مختلفتان، لا بالنظر إلى الوسيلة فحسب ـ الحرب أو السياسة ـ بل بالنظر إلى المغزى والهدف. المقاومة المسلحة المرتبطة حقًا بالوطنية هي الموالية لهذه، تلك التي اندلعت سنة 1954، أما المقاومة السابقة فإنها تنتمي إلى مجال نظري مغاير تمامًا لمجال الوطنية العصرية[32]. والنتيجة التي توصل إليها بوصفه مؤرخًا، نتيجة لا تلزم غير المؤرخ، هي أن ميزة الوطنية في أهم فتراتها أنها إفراز للمخزن أي الدولة المغربية العتيقة، من دون أن يمثل المغرب، بأي شكل، استثناءً[33].

وبسبب ندرة الوثائق المكتوبة، في مجتمع تطغى عليه الأمية، يقترح الاستظهار بغير المكتوب والمسجل لفهم الحركة السياسية والثقافية سنة 1930،

ودرجات تأثرها بالشرق أو الغرب، وإن كان يحيط بمسألة التأثير التباس كبير. وينتقل العروي، بعد ذلك، إلى ما كشفته أزمة الظهير البربري بشأن حقيقة القوة التي لا يزال المخزن يمثلها. ورمز المخزن هو الملك، وهذا كل سنة بخطابه وسلوكه[34]. وتأتي الأزمة الاقتصادية التي عرفت أوجها في المغرب في سنتي 1936 و1937 لإبراز المشكلة الحقيقية التي لم تستطع فرنسا التغلب عليها، من جهة، وظهر جليًا أن المقيم العام عاجز عن تدبير شؤون الجالية الأوروبية المتنامية والإصغاء إلى مطالب الأهالي، ثم التصرف بحرية في محميته لمواجهة الطوارئ، من جهة ثانية[35]. لذلك، فمن يقول بإلغاء دور المخزن بوصفه دمية في يد إدارة الحماية، من خلال استلهام تجارب (تونس، ومصر، والهند ... إلخ)، لا يعرف جيدًا المغرب؛ فالمخزن شبح، لكنه شبح والد «هامليت» يسيّر حركات الأحياء[36].

ينبغي أخذ هذا المعطى في الاعتبار في أي محاولة لتحديد العوامل الأساس في تحقيق استقلال المغرب، مع قلة عدد المقاومين، وانقسام الحركة الوطنية، وضعف خبرة رؤسائها ... إلخ. إن الاستقلال يمثّل، في رأيه، معجزة بالنسبة إلى دولة كانت آخر المستعمرات الفرنسية، وأول من حازت حريتها، وهو ما لم يهضمه البعض[37]. لكن بما أن لفظ استقلال «بوليسيمي» polysémique، يمكن القول إن الحركة الوطنية المغربية حققت هدفها الرئيس بفسخ عقد الحماية، وفي الوقت ذاته لم تحققه بالإعلان عن هذا الاستقلال؛ إذ لا يزال الفرد المغربي يعاني آلام الفقر والجهل والمرض[38]. قد يبدو هذا الأمر عاديًا ومتوقعًا بعد بضع سنوات من جلاء المستعمر، بيد أن هذه الفكرة الجاهزة سرعان ما تصطدم بتساؤل عميق: هل هو قدر محتوم؟ أليس من حق جيل الألفية الثالثة أن ينعم بالعلم النافع والصحة الكافية في ظل بلد يتغنّى بالاستقرار والاستمرارية؟

قد يصح القول إن وعي الشباب المغربي اليوم عالٍ من الوجهة التقنية، ومنخفض من الوجهة التاريخية والسياسية، لكن عقولهم ونفوسهم توّاقة إلى وطنية يكون المواطن غايتها وأساسها. لذلك ربما أصاب العروي بقوله في ثنايا أجوبته الختامية: الوطنية ضرورة لا يمكن إهمالها أو تجاوزها، لكنها بالتعريف متخلِّفة عن الواقع[39].

الهوامش

(1) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 13.

(2) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 5.

(3) عبد الله العروي، **استبانة**، ط 2 (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016)، ص 5.

(4) المرجع نفسه، ص 6.

(5) المرجع نفسه، ص 9.

(6) المرجع نفسه، ص 10.

(7) المرجع نفسه، ص 14.

(8) المرجع نفسه، ص 15.

(9) المرجع نفسه، ص 32.

(10) المرجع نفسه، ص 33.

(11) المرجع نفسه، ص 18.

(12) المرجع نفسه، ص 19.

(13) المرجع نفسه، ص 35.

(14) المرجع نفسه، ص 37.

(15) المرجع نفسه، ص 42.

(16) المرجع نفسه، ص 45.

(17) المرجع نفسه، ص 47.

(18) المرجع نفسه، ص 52.

(19) المرجع نفسه، ص 55.

(20) المرجع نفسه، ص 56.

(21) عبد الله العروي، **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1830-1912**، تعريب محمد حاتمي ومحمد جادور (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2016)، ص 467.
(22) المرجع نفسه، ص 467 وما بعدها.
(23) المرجع نفسه، ص 59.
(24) المرجع نفسه، ص 62.
(25) المرجع نفسه، ص 64.
(26) المرجع نفسه، ص 71.
(27) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص 652.
(28) المرجع نفسه، ص 74.
(29) المرجع نفسه، ص 78.
(30) المرجع نفسه، ص 81.
(31) المرجع نفسه، ص 83.
(32) المرجع نفسه، ص 85.
(33) المرجع نفسه، ص 90.
(34) المرجع نفسه، ص 105.
(35) المرجع نفسه، ص 108.
(36) المرجع نفسه، ص 112.
(37) المرجع نفسه، ص 126.
(38) المرجع نفسه، ص 131.
(39) المرجع نفسه.

المراجع

References

العربية

العروي، عبد الله. **استبانة**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016.

________. **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1830-1912**. تعريب محمد حاتمي ومحمد جادور. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2016.

________. **مجمل تاريخ المغرب**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009.

________. **من ديوان السياسة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009.

الأجنبية

Laroui, Abdellah. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Paris: François Maspero, 1976.

صدر حديثًا

سامر عكاش

مرصد اسطنبول
هدم الرصد ورصد الهدم

تطور ثقافة العلوم في الإسلام بعد كوبرنيكوس

في بداية عام 1580 حدثت في مدينة اسطنبول حادثة غريبة، هي هدم مرصدها الفلكي الحديث وإزالة جميع مبانيه وآلات الرصد فيه، وكان مؤسسة علمية عريقة، ساهمت في تأسيسها وتطويرها على مرّ العصور حضارات مختلفة، بما فيها الحضارة الإسلامية.

تسعى هذه الدراسة للنظر في مفصلية هذه الحادثة ودلالاتها من خلال الإجابة عن جملة من الأسئلة المتعلقة بأسباب الهدم وتداعياته، وتقدم قراءة تاريخية جديدة لهذه الحادثة ضمن إطار المستجدات البحثية في تاريخي العلوم والفكر بشكل عام، وتاريخ علم الفلك بشكل خاص، وتبحث في الأسباب الدينية والثقافية التي أدت إليها، وما هي تبعاته العلمية والفكرية. وتبحث أيضًا في الدلالات القريبة والبعيدة لهذه الحادثة، ومدى تعبيرها عن طبيعة العلاقة بين علماء الدين وعلماء الفلك والطبيعة ضمن المجتمع العربي - العثماني، وتتساءل من منظور نقدي هل كانت هذه الحادثة تجليًا مماثلًا لتلك الحوادث في الغرب، المتزامنة معها؟

يوسف بن عدي | Yusuf bin Uday*

قراءة في كتاب: مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد للمؤلف عبد العزيز لعمول

Book Review - A Reading of Abdel-Aziz Lamoul's «The Categories in the Philosophy of Ibn Rushd»

عنوان الكتاب:	مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد.
المؤلف:	عبد العزيز لعمول.
دار النشر:	دار الفارابي (بيروت).
الطبعة:	الطبعة الأولى، 2016.
عدد الصفحات:	302.

* باحث متخصص في الفلسفة العربية الإسلامية وقضايا الفكر العربي، المغرب.
A researcher specialized in Arab Islamic philosophy and issues of Arab thought, Morocco.

في شكوك كتاب المقولات

انطلق المؤلف من فرضية أساسية يستهدي بها مفادها أنّ لمبحث المقولات دورًا هائلاً في بناء فلسفة ابن رشد المنطقية والميتافيزيقية؛ وهو الأمر الذي لم يلتفت إليه بعض الباحثين والدارسين العرب اليوم ما دفع محرر هذا الكتاب إلى إنجاز هذه المهمة.

يرى المؤلف أنّ المقولات مثّلت موضع جدل كبير بين فلاسفة الإسلام؛ والشاهد على ذلك عدّ ابن رشد موضوعها هو المنطق والميتافيزيقا؛ أعني أنّ النظر في المقولات هو نظر يشمل العلم الطبيعي والمنطق وعلم ما بعد الطبيعة، في الوقت الذي اكتفى فيه الفارابي وابن سينا «بالإشارة إليها في بعض نصوصها المنطقية، فضلاً عن الغزالي الذي أشار إليها إشارة يتيمة في كتابه معيار العلم في المنطق دون محك النظر والقسطاس المستقيم ومقدمة المستصفى من علم الأصول» (ص 11). فنظر ابن رشد في مبحث المقولات هو **نظر شمولي** لمبحث المقولات، وهو نظر لا يعيرُ أيّ اهتمام للشكوك المثارة التي تحوم حول نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو من عدمها (ص 12).

إنّ هدف الكتاب منهجيًا وإبستمولوجيًا هو بيان أنّ «المضامين المنطقية والأبعاد العلمية والفلسفية للمقولات عند ابن رشد» (ص 18) هو مشمول بأكثر من مجال الطبيعيات والمنطقيات والميتافيزيقا، كما سلف القول. وهذا يسفرُ عنه أنّ مقاربة مبحث المقولات عند أبي الوليد لا ينبغي أن تنحصر في مجال المنطق فحسب، وإنما ينبغي أن تمتد إلى المباحث الفلسفية الأخرى؛ أي «من خلال المتن الرشدي سواء تعلق الأمر بالمتن المنطقي أم الطبيعي أو الإلهي» (ص 18)؛ إذ إنّ النظر إلى المقولات من جهة المنطق قد لا يبرز جدة الفحص الفلسفي الرشدي الأصيل من إثارة للشكوك والإشكالات من جهة، ومن قدرته الفائقة على حلّها من جهة ثانية، فـ «لذلك لم يقتصر البحث في هذا الموضوع على تلخيص كتاب «المقولات» لابن رشد على الرغم من كونه النص الأساس في هذا الباب، بل نتناوله من خلال المتن الرشدي» (ص 18).

فهذه الرؤية المنهجية والنظرية التي اختارها الباحث لعمول أسعفته في الوقوف عند طريقة ابن رشد في تعامله مع المقولات والمسائل المشككة حولها من حضور كلّ واحدة منها في الأخرى أو من قبيل منزلة الإضافة وعلاقتها بالجوهر، وما أشبه ذلك.

لكن قبل أن يشرع المؤلف في رصد ملامح هذا التعامل الرشدي مع مبحث المقولات والذي هو القصد الأول من تحرير هذا النص، لم يتوان في تخصيص قول معتبر في مسألة صحة نسبة كتاب «المقولات» من عدمها لأرسطو، والجدل الفلسفي والمذهبي الرهيب الذي كان وراء ذلك مع المتقدمين والمتأخرين فضلاً عن ذلك أنّ هذه المسألة المومأ إليها سابقًا في غاية الأهمية في البحث الفلسفي الكلاسيكي والمعاصر.

بل على الأقل تمنع الباحث الجاد والمؤلف اليقظ من إصدار الأحكام السلبية أو الإيجابية من دون إجالة الفكر وتقليب النظر في النص الأرسطي عامة والمقولات على وجه الخصوص. بل فوق ذلك الاستعانة بالتحوط المنهجي عند الانخراط في مسائل القول الفلسفي وموضوعاته وعلاقته بالنظر القولي والدلالي والمذهبي.

من هنا، سارع الباحث إلى إعداد تأطير تاريخي لمنزلة المقولات لأرسطو عند الشراح

والمفسرين الذين مثّلوا ثلاثة مواقف معتبرة (ص 27ـ32)[1]، والتي أسهمت في إثراء القول المنطقي والميتافيزيقي والثيولوجي. بيد أنّ ما يثير العُجب والغرابة هو «أنّ فلاسفة الإسلام لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن الأدلة لإثبات صحة نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو بل يصادرون على أنّ الكتاب هو لأرسطو جملة وتفصيلا» (ص 31). ومن ثمّ، لا داعي لاستظهار بيانات مشككة من قبيل: لماذا أرجأ أرسطو الحديث عن مقولة «له» في نهاية الكتاب؟ لماذا غُيّبت مقولة الوضع؟ ثم لماذا تفريد قول في مقولة الحركة وهي من العلم الطبيعي؟

القول الرشدي في المقولات: من الدلالات إلى اسم الجوهر

لا مرية في أنّ علاقة ابن سينا وابن رشد بأرسطو أو لنقل بالتراث الأرسطي هي علاقة تقوم بالأساس على التأويل المذهبي. فانظر كيف أنَّ أبا الوليد قد كان وفيًّا لترتيب المقولات عكس ابن سينا الذي عُرف بخروجه عن التقليد الأرسطي عامة والبناء العام لكتاب المقولات على وجه الخصوص. يقول المؤلف لعمول في هذا الأمر: «لم يحترم البناء العام المشكل العام لكتاب المقولات لأرسطو ولا المطالب الواردة فيه، بل أضاف إليه مادة غزيرة وتفاصيل عامة وشاملة نتيجة ما انتهى نظره في الشروحات السابقة عليه حول المقولات الأرسطية» (ص 36)؛ يضاف إلى ذلك أنّ الجدل لم ينحصر في أقسام مبحث المقولات وفصوله وترتيبه وإنما امتد إلى النظر في موضوع المقولات ومضامينها: هل هي مضامين نحوية أم منطقية؟ وهو سؤال إشكالي لم يبلغ أثره في القول الفلسفي فقط، بل امتد إلى اللغة والبلاغة بفضل المناظرة الشهيرة بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي.

ولعل هذا ما دفع المؤلف إلى البحث عن «فصل المقال» في منزلة الحروف لأبي نصر الفارابي الذي يدرس الأمور الموجودة في الذهن وخارجه مما يجعله في مدار القول الميتافيزيقي.

نافح ابن رشد الحفيد في **تلخيص المقولات** عن النظر في الأسماء والدلالات بوصفها كما يقول إيفن بولوتيى، من حيثُ إنها توطئة لإدراك مذهب المقولات. لذلك كان غرض أرسطو «من التمييز بين دلالة الأسماء المشتركة والأسماء المتواطئة في ديباجة كتاب المقولات هو إظهار نوع آخر من العلاقة بين الكلمة والشيء أو اللفظ والمعنى أو الدال والمدلول» (ص 74). بيد أنّ الشك الذي يُطرح في هذا السياق هو: «لماذا اقتصر ابن رشد في تلخيص كتاب المقولات على الحديث عن هذه الأنواع الثلاثة من الأسماء المشتركة والمتواطئة والمشتقة دون الإشارة إلى الأسماء المشككة» (ص 78). فهذا القول الرشدي في الاسم المتواطئ والمشترك إنما ينتفع منه في النظر في اسم الجوهر والمحمولات العرضية.

إنّ لاسم الجوهر مياسم منها الأولية والأفضلية على جهة التقديم من المقولات العرضية. ومن ذلك يكون للجوهر دلالات ومعانٍ مختلفة تنجلي عن طريق جهة النظر بمعنى، هل من خلال الحد والماهية أو التكون والعلة أو من خلال المادة والصورة. يقول لعمول عن الجوهر، سواء أكان كليًا أم جزئيًا: «هو الذي لا يوجد في موضوع لأنه يتقوم بذاتيه. أما العرض الكلي أو الجزئي فهو الذي يوجد في موضوع لأنه يحتاج إلى موضوع، لكي يتقوم» (ص 86). وهكذا، كان النظر في الجوهر يختلف أيضًا على أساس العلم الناظر فيه. فالمنطق يراهن على المقاربة الحدّية المتمثل بكونه «الموضوع الأول» (شخص الجوهر)،

والعلم الطبيعي ينظر إلى الجوهر كموجود طبيعي متحرك. وأما نظر علم ما بعد الطبيعة إلى الجوهر فينظر إليه من حيثُ هو جوهر قائم بذاته، وهو الغاية القصوى لجميع الموجودات، بل لنَقُل الفاعل للموجودات وسائر الأشياء. هذا في تلخيص المقولات وجوامع الطبيعة.

فأمام هذا التنوع الدلالي والقولي في مسألة الجوهر تكون مقالة «الدال» (Δ) من تفسير ما بعد الطبيعة هي المرجع الرئيس في لمِّ جميع المجالات الفلسفية: الطبيعي والمنطقي والإلهي. إنه «بمثابة تتويج للموقف الرشدي من مفهوم 'الجوهر' [...] لأنّ المعالم الرشدية لهذا المفهوم تنحو في الاتجاهات الثلاثة التي نذكرها، وهي المقاربة 'المنطقية' و'الطبيعية' و'الميتافيزيقية'» (ص 106). لكن، ما منزلة مقالة الزاي (Z) في هذا المعرض؟

لقد كانت المقالة السابعة من تفسير ما بعد الطبيعة قولاً كاملاً في مسألة الجوهر. لهذ السبب رصدت اسم الجوهر في أربعة معان: ماهية الشيء؛ والكلي المحول من طريق ما هو؛ والحس القريب المحمول على الشيء؛ والموضوع الأول (شخص الجوهر).

يتحصل من جميع ما تقدم، أنّ تنوع المقاربة الرشدية لاسم الجوهر المتمثلة بهيمنة المقاربة الحدية (الجوهر موضوع المقولات العرضية) والمقاربة الحملية (الجوهر كذات وماهية) على مقالة الزاي في تحديد الجوهر. وبناءً عليه، يكون الجوهر المشار إليه أو شخص الجوهر هو الذي يتعقبه ابن رشد بالقصد الأول. فأحقية الأنواع بالجوهرية من الأجناس في تلخيص المقولات؛ فـ «إذا تأملنا هذه الخصائص نجد أنّ بعضها تشترك فيها كل من الجواهر الأول، والجواهر الثواني الأجناس والأنواع والفصول منها: أنّ هذه الموجودات الثلاثة كلّها لا توجد في موضوع» (ص 127).

فلمكان القول في الجوهر عند أبي الوليد لا يستقيم إلا بموازاته بالقول في المقولات العرضية، فإنّ رصده لها يثير بعض الشكوك والتساؤلات من قبيل: هل المكان يندرج ضمن مقولة الكم، وهل المكان يقال بالذات أم بالعرض؟ ثم إذا كان المكان يقبل التضاد فهل يعني أنّ الكم يقبل الضدين؟ (ص 147).

جاء الحل الرشدي لهذا الشك بالقول: «[...] أن التضاد الذي لحق المكان الأعلى بالمكان الأسفل إنما لحقه بما هو 'أين' لا بما هو كم، ولا أيضًا بما هو مضاف أي يقال فوق وأسفل بالقياس إلى غيره، بل إن الأعلى والأسفل شيء عرض للمضاف كما عرض للكم. وبالتالي، فإن المضاف لا يلحقه التضاد البتة» (ص 147). كما نبّه «مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد» إلى منزلة الإضافة ودورها في المقولات وما بعد الطبيعة التي ترد في بعد مقولة الكم في مقالة الدال (Δ) وترد بعد مقولة الكيف في المقولات فضلاً عن ذلك فهي أي مقولة الإضافة توجد بين جوهر وعرض أو بين عرضين أو جوهرين، بل فوق ذلك كله فهي «أيضًا تلحق سائر لواحق المقولات خصوصًا التقابل والتضاد والعدم والملكة» (ص 155-156). يقول لعمول: «إن المضافات من الأمور الأكثر عرضة للشك. إذ تثار بصدد الحديث عن حدّها أو خصائصها وأنواعها أو علاقتها بسائر المقولات ولواحقها 'الجواهر' و'الكم' و'الكيف' بل أكثر من ذلك هي الأداة التي تربط بين الجوهر وبقية المقولات العرضية الأخرى بالرغم من أنّ مقولات الموجود» (ص 168).

أما مقولة الكيف فترد في مقالة «الدال» (Δ) على أنحاء (ص 171): تقال الكيفية ما به يحدث التغيير في الجوهر؛ تقال الكيفية على جميع الانفعالات المتحركة؛ تقال على الهيئات التي في المتنفس. ومن ذلك يثار كثير من الشكوك في شأنها من قبيل: «لماذا اشترط في حدّ مقولة 'الكيف' القول في الأشياء دون غيرها؟» (ص 174)، وفي سياق الملكة والحال: «هل يمكن أن تتحول الحالات إلى ملكات أو العكس؟» (ص 176) ثم «لماذا أدرج أرسطو الشكل (الجنس الرابع والأخير للكيفية) ضمن مقولة الكيف؟ ولماذا أقدم الحديث عن الشكل قبل الخلقة؟» (ص 182).

انتقد ابن رشد القدماء في طريقة تصورهم لعلاقة الأشياء الفاعلة والمنفعلة وعلاقتهما بالتضاد؛ إذ يلزم أن يفعل في الشيء من جهة ما هو ضد وأن ينفعل عنه من جهة ما هو شبيه (ص 196). ورأى أيضًا أنّ مقولتي «الأين» و«المتى» لا تتعلقان بالزمان والمكان وإنما يتعلق «الأين» بالنسبة بين الجسم والمكان الذي يوجد فيه (ص 209)، ويتعلق «المتى» بنسبة بين الشيء والزمان المحدود على وجوده. فإذا كانت مقولة الوضع هي ترتيب لأجزاء ما في المكان أو ترتيب بعضها عند بعض كان التفصيل فيها عند أبي الوليد غير مجدٍ لأنّه تم تحصيل فائدتها أثناء القول في مقولة المضاف (ص 210)، فإنّ مقولة «له» هو مثار الشك والحيرة ويظهر ذلك حينما أرجأ ابن رشد الحديث عنها في منتهى الكتاب (تلخيص المقولات) مما أثار كثيرًا من الموضوعات المقومة لها أو الداخلة تحت نظرها من علاقة «له» بالتملك والقُنية والجدة والطبيعي والإرادي (ص 216ـ217) والتي لها خلفيات ميتافيزيقية وثيولوجية هائلة.

دور لواحق المقولات في مذهب أبي الوليد بن رشد

غنيّ عن البيان أنّ: «أول تساؤل يفرضُ بإلحاح في هذا القسم الثالث والأخير من كتاب المقولات هو: لماذا اختتم أرسطو كتاب المقولات بالحديث عن لواحق المقولات؟» ليأتي جواب المؤلف بالقول: «لذلك يمكن القول بأنه لا يمكن الحديث عن مذهب المقولات ولا إدراك مضامينه وأبعاده المنطقية والفلسفية في غياب القول عن لواحقها التي لا توجد فوق المقولات» (ص 227ـ228).

لنبادر إلى القول بأنّ لواحق المقولات (المتقابلات والأضداد والمتقدم والمتأخر ومعًا والحركة ومقولة له) (ص 228ـ236) هي لواحق لا يسهم بعضها في فهم مذهب المقولات فحسب، بل أبعد من ذلك في تفسير الظواهر الطبيعية والميتافيزيقية وما تُثيره من شكوك ومآزق. ومن ذلك، فـ «لا يمكن تفسير عدد من القضايا والإشكالات العلمية والفلسفية بمعزل عن مذهب بين العدم والملكة (المقولات) أو الحركة والسكوت (العلم الطبيعي) أو الفوق والأسفل (السماء والعالم) أو الوحدة والكثيرة (علم ما بعد الطبيعة)» (ص 238ـ239). ومن هنا، وعلى وجه التحصيل، لا يمكن فهم المقولات من دون لواحقها من المتضادات والمتقابلات، وغيرها؛ هذه الأخيرة التي كانت لها مساعٍ أنطولوجية ومنطقية وميتافيزيقية في تفسير مشاهد الكون والفساد والنمو والاستحالة والحركة والسكون والمتقدم والمتأخر.

عود على بدء

إنّ هاجس «مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد» للباحث عبد العزيز لعمول هو بيان أنّ

النظر في المقولات لا ينحصر في صناعة المنطق بقدر ما يمتد إلى حقلي العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة؛ وهذا ما فرض عليه ميتودولوجيا تأمّل المتن الرشدي بكامله حتى يتسنى له الوقوف عند ثراء الممارسة الفلسفية عند أبي الوليد. فمبحث المقولات قد أسس بالفعل «أنطولوجيا متميزة» (ص 274). يقول «والحصيلة الأخيرة أنه لا يمكن إنجاز بحث أو عمل فلسفي دون النظر في مبحث المقولات ولواحقه الذاتية. ذلك لأنّ المقولات قامت بدور كبير في البناء الفلسفي لابن رشد منطقيًا كان أو طبيعيًا أو ميتافيزيقيًا» (ص 277).

الحقّ أنّه من الصعب الحسم في فرضية أنّ هاجس ابن رشد في تعقّب دلالات الجوهر هو بيان منزلة الجوهر المشار إليه؛ إذ هذا القول مفاده أنّ المقولات هي المرجع الأساس في بيان معانيه ومضامينه.

لا ننكر مدى أهمية بيان المؤلف لعمول صحة كتاب المقولات لأرسطو من عدمها وتضارب الأقوال بشأن هذه النسبة بين الأفلاطونيين المحدثين وغيرهم. لكن، القول بأنّ فلاسفة الإسلام لم يعيروا أي اهتمام بالتشكيك في بعض أقسام كتاب المقولات لأرسطو. إذًا، لماذا أصر الباحث على إعداد تأطير تاريخي في تلك المسألة (نسبة المقولات لأرسطو) في صلب الكتاب في الوقت الذي لا أهمية له عند أبي الوليد الذي ما دام يقبل بكتاب المقولات لأرسطو كما ورد على الثقافة العربية الكلاسيكية ولو بنخرط في الجدل الفلسفي والمنطقي الهائل والمهم.

ونشير أيضًا إلى أهمية توقّف الكتاب عند علاقة المقولة العرضية (الإضافة) بالمقولة الذاتية (الجوهر) وكيف صارت الإضافة وهي أضعف المقولات العرضية مقوّمة للجوهر على أساس المقابلة والنسبة والعلاقة.

وفي كلمة، نقول إنّ هذه التساؤلات والإشكالات إنما هي من جنس العمل الفلسفي للباحث عبد العزيز لعمول الذي هو قيمة مضافة حقيقية إلى الفلسفة الرشدية العربية المعاصرة.

الهوامش

(1) رصد الباحث عبد العزيز لعمول في الفصل الأول من كتابه ثلاثة مواقف من كتاب المقولات لأرسطو. لمزيد من الاطلاع، انظر: ص 27-32؛ «والذي دفع هؤلاء إلى الشك في هذا القسم الثالث من كتاب المقولات إشارة أرسطو إلى «الحركة وأجناسها (الكون والفساد، النمو والاضمحلال، الاستحالة، النقلة) في الفصل الأخير من الكتاب بوصفه موضوع العلم الطبيعي بامتياز وليس صناعة المنطق»، المرجع نفسه، ص 30؛ «تكاد تتفق أغلب الترجمات القديمة والحديثة على أنّ عدد مقالات كتاب المقولات لأرسطو خمسة عشر مقالة»، المرجع نفسه، ص 33.

المراجع

References

عبد العزيز لعمول، مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد، بيروت، دار الفارابي، ط 1، 2016.

فردريك معتوق | Frederic Maatouk*

ندوة الكويت في حوار الأديان**

Kuwait Symposium on Interfaith Dialogue

* عميد سابق لمعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية وأستاذ باحث في علم اجتماع المعرفة.

Dean of the Institute of Social Sciences at the Lebanese University and a Research Professor in Sociology of Knowledge.

** عقد المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، بين 25 و28 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016، ندوة حول «حوار الأديان»، شارك فيها 13 باحثًا من بلدان عربية مختلفة.

كثيرة هي الندوات التي عُقدت حول الأديان خلال العقدين الأخيرين. والواقع أنها أضافت لبنة بعد لبنة، ومدماكًا بعد مدماك، وشيئًا مفيدًا إلى فهم الظاهرة الدينية كما هي معيشة في الكتب السماوية (وهذا هو الأسهل) وعلى أرض الواقع (وهذا هو الأصعب)؛ ذلك أن الذين يشاركون في هذه الندوات باتوا ينقسمون، من حيث لا يدرون، إلى فئتين: فئة سعيدة ومبتهلة تجول وتسرح في ما ورد في الكتب المقدسة، وفئة قلقة وشكاكة تبحث في الأرض عن مآل المتديّنين. وبين ما تقوله هذه الفئة وما يصدر عن تلك، يتوزّع الحضور على نحو متدرج.

العملية في حدّ ذاتها سليمة؛ لأنها تأتي تحت سقف جدليّة الحوار، لا الحوار لمجرّد الحوار، خصوصًا أنك عندما تدخل إلى موضوع واسع كهذا تحتاج إلى تبريره، لكي تبرر حضورك في ضوئه. فما معنى حوار الأديان؟ هل هو حوار بين الأديان؟ ومَن هو المعني به أساسًا؟ وهل أن الأديان على استعداد حقًا للدخول في حوار، وهي التي تمترست وتخندقت منذ عشرات القرون في مواقف ومكتسبات وسلطات لا مصلحة لها في التخلّي عنها؟ وإذا كان الناس معنيين بالأمر، فمَن منهم المعنيّ؟ أهو المتديّن فقط، أم المتديّن وغير المتديّن؟ ومن ثمّ مَن ذا الذي سيشارك في الحوار؟ ولمصلحة مَن؟ ولأي فائدة؟

استهل **الجلسةَ الأولى،** المخصصة لتحديد مفهوم حوار الأديان، اللبناني - الأميركي **ميشال متياس** الذي قال إن الحوار لا مبرّر له إن لم يحصل تحت سقف العقل والعقلانية. كما أنه حدّد الفئات المعنية به على النحو الآتي:

- الفلاسفة والمفكرون.
- علماء الدين من الانتماءات كافة.
- المربّون (وقد سقطت منه الإشارة إلى الإعلاميين).

أما **سليمان الشطي،** فتناول الموضوع من زاوية منطلقاته الأساسية، فرأى أن من أجل تأسيس حوار ينبغي لنا الانطلاق من مسبّقات معرفية هي:

- الإقرار بحقيقة أننا مختلفون.
- تجاوز ثنائيات التوزيع المبرم.
- الاعتماد على منجزات الحضارة العربية لحلّ جميع المعضلات.

لذلك، ينبغي لنا الإقلاع عن اعتبار الآخر عدوًا بالضرورة، على الرغم من أن تنشئتنا قامت على فكرة العداء. ومن هنا نمدّ الجسور مع الآخر، وندخل في عملية أولى تتمحور حول ضرورة فهم هذا الآخر، كما هو، ثم في عملية ثانية نتفاهم مع هذا الآخر على مساحة مشتركة للعيش معًا.

في **الجلسة الثانية،** شدّدت **رندى أبي عاد** على تقاطع السياسات الثقافية راهنًا، وهو التقاطع المبني على تلاقح حضاري طويل بين الإسلام والمسيحية واليهودية؛ ذلك أن الاختلاف كان محرّك التاريخ

الفعلي، الأمر الذي يعني أن دور الاختلاف كان بناءً، لا سلبيًا ولا معطّلًا، فالمشكلة كانت تأتي دومًا من التضاد لا من الاختلاف.

من هنا، رأت أبي عاد أن الحوار (الذي يختلف جوهرًا عن مفهوم التفاوض) هو دومًا تأسيسي في مجال العلاقات الإنسانية، مع أنه مجاني، لا يبغي الربح المادي بل التواصل مع الآخر. وبهذا المعنى لا يقوم بالضرورة على إستراتيجية معيّنة.

تميّزت مداخلة **فهد المطيري** من ناحيتها بالشفافية النظرية، فقد انطلقت، منذ البداية، من تشكيك في حوار الأديان كما هو مطروح حاليًا في العالم، لكونه يقوم دومًا على طرح أفكار انفتاحية في الخطب، والتمسك بالممارسات المنغلقة في الواقع المعيش. لذلك، أكدّ المطيري أن الحوار الحقيقي لا يقوم على تسوية أو تلاعب، بل ينبغي له أن يعتمد مبادئ لأي حوار حقيقي تكون على النحو الآتي:

- ضرورة الاتفاق بين الأطراف المتحاورة على الانطلاق من صلب الموضوع، لا من أطرافه.

- اعتماد ثنائية الإقناع والانفتاح، لا ثنائيات تخاصمية مغلقة.

- الاحتكام الدائم إلى العقل، بما في ذلك قبول التشكيك في «الحقائق» الموروثة؛ إذ لماذا يُعتبر الشك أداة مفيدة في العلم ولا يُعتبر أداةً مفيدة في الدين؟

وخلص المطيري في النهاية الى أن حوار الأديان، كما هو مطروح حاليًا، يقوم على أهداف مستحيلة ويدور في فلك الخطاب ليس إلاّ.

أما **طارق زيادة** (الذي فاجأ الحضور بأن في إمكان القاضي أن يكون مفكرًا أيضًا)، فقد ركّز كلامه على التجربة التعدّدية اللبنانية، بصفتها تجربة معيشة بين المسلمين والمسيحيين في بلد عربي؛ فبعد توصيف المشهد اللبناني، في صيغته الميثاقية وتوزيعه الطائفي، خلص إلى وجود شعب لبناني واحد، لا إلى وجود إثنيّات وقوميّات وأقليّات؛ ذلك أن الصيغة اللبنانية برمّتها تقوم على قيمة عليا هي العيش المشترك، وهي قيمة يكرّسها الدستور. وعلى هذا الأساس، أكد الملاحظات الآتية:

- العيش المشترك في لبنان، إذ تؤكد علاقات الجيرة والتربية اعتماد الانفتاح على الداخل والخارج. كما أن عيد البشارة، والذي غدا عيدًا وطنيًا – دينيًا مشتركًا، يؤكد أن الصيغة ناجحة وممكنة.

- لا تُلاحَظ عند أي طرف من اللبنانيين رغبة في تغيير الآخر؛ فالاعتدال الديني يسود جميع المكوّنات المحليّة التي يقبل بعضها بعضًا كما هو.

- ثمة إضافة لبنانية حقيقية في مجال حوار الأديان، وهي تقوم على تفاهمات عقلانية ووطنية وثقافية على حدّ سواء.

في اليوم الثاني من الندوة، تناول **علي بكر** الموضوع من زاوية أن حوار الأديان، كيفما حصل، يقوم على توسيع وجود مساحة بشرية واحدة، غير أن هذه المساحة البشرية المشتركة عرضة لعمليات طعن

وتعويق، تقودها الجماعات المتطرفة كافة، شرقًا وغربًا. أما الجماعات المحلية المتطرفة، فإنها بَنَتْ أيديولوجيا تطرّفها على مفاهيم أساسية، خاصة بها وببنيانها الفكري التفسيري المنحاز، وهي: الحاكميّة والتكفير والولاء والبراء، وخاصة، في نهاية التجربة الأصولية المصرية، مفهوم حتميّة المواجهة، علمًا أن هذه المفاهيم كلها مدمِّرة للعلاقة مع الآخر.

لذلك، دعا بكر إلى اعتماد موقف داعم لحوار الأديان على قاعدة:

- اعتماد إستراتيجيا مشتركة لمجابهة مفاهيم التطرف في الأديان، في موازاة بلورة مفاهيم التلاقي والتعاون والتسامح.
- تفعيل دور المؤسسات الدينية الرسمية التي تقوم على مفاهيم دينية معتدلة ووسطية.
- تفعيل دور المراكز البحثية المسؤولة عن إنتاج الدراسات والأبحاث القائمة على المقاربة العقلانية.

انطلق **فردريك معتوق** من ملاحظة ابن خلدون، والتي كتبها قبل ستة قرون ونيّف، وهي أن «الدعوة الدينية بدون عصبيّة لا تتم»، فتساءل: كيف أن العصبية، والتي هي في الأساس رابطة رحم ودم، قبليّة الطابع، أضحت اليوم رابطة دم ودين، بل رابطة دم ومذهب؟ كيف حصل هذا التداخل؟ ومَن الذي دخل على من؟

هذه التساؤلات الإشكالية استدعته إلى الحقل الإبستيمولوجي، فقام بتأصيلٍ تاريخي - معرفي لمفهوم العصبيّة الذي ظهر منذ فجر البشرية، مع القطيع البشري الأول. ثم بيّن كيف أن القطيعة المعرفية الثانية حصلت مع ظهور مفهوم الدين السماوي. لكنّ شيئًا غريبًا قد حصل في الديانات السماوية الثلاث؛ إذ على الرغم من طبيعة الدين المعرفية المختلفة عن طبيعة العصبيّة (ذلك أن بنيان العصبية أرضي ومادي وبنيان الإيمان روحاني وسماوي)، فإن تداخلاً ما قد حصل في الحالات كافة، مع تعرّض الأديان للاضطهاد (اليهودية على يد الآشوريين والبابليين ثم الرومان، والمسيحية علي يد الرومان، والإسلام على يد القبائل الوثنية)؛ الأمر الذي دفع الأديان السماوية، تباعًا، إلى الاحتماء بعصبيّات مسلحة. غير أن دخول العصبيّات إلى داخل الأديان سرعان ما أدخل العنف وشرّعه باسم الإيمان، فظهرت مفاهيم دينية عند الجميع، تكفّر الآخر وتسمح باستخدام العنف ضدّه، فتشوّهت الأديان إستراتيجيًا وتغيّرت طبيعتها بتحوّلها، تحت تسميات وتبريرات مختلفة، من حقل الدين كإيمان إلى حقل الدين كعصبيّة، وبرَّرت العنف والدم والسلطة والملكيّة الأرضية.

أما الباحثة المحامية الهولندية **جوديت سبيغل**، فحاولت أن تجيب عن السؤال التالي: كيف يدخل القانون على الدين، في الأحكام المدنية في البلدان الغربية؟

لاحظت سبيغل بدايةً أن العلاقة بين القانون والشأن الديني علاقة معقّدة؛ إذ إنها تقف على الدوام على خط تماس بين الشأن العام والشأن الخاص. فالدساتير كلها تؤكد اعتماد الحرية الشخصية مبدأً أساسيًا، غير أن تطبيق هذا المبدأ العام الجوهري يخضع، في كل بلد كما في كل ظرف، لتمايزات في

الأحكام؛ ذلك أن الحكم في شؤون الممارسات والمواقف الدينية في الغرب (من مسألة الصلاة ومكان العبادة إلى مسألة «البوركيني»؛ أي لباس البحر للنساء المسلمات) يمرّ تحت قوس مزدوج: القانون والأخلاقيات العامة morality. وإذا كان العنصر الأول واضحًا، فإنّ الثاني ملتبس، كما أنه لا يخضع لمعايير موحّدة بين البلدان الغربية المختلفة ولا ضمن البلد الغربي الواحد؛ الأمر الذي يعيدنا إلى مسألة تعقيد الموضوع واستحالة تقديم إجابة واضحة ونهائية عنه.

بهذا التواضع العلمي والبحثي اللافت، انتهت هذه الندوة الكويتية الشائقة حول حوار الأديان. وهي ندوة كان قد أشرف على تنظيمها ومتابعتها عبد الله الجسمي، رئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة الكويت الذي قال، عند افتتاحها: «اتسمت العودة إلى الأديان (غداة انتهاء الحرب الباردة) بمظاهر إيجابية وأخرى سلبية. ولربما وقفت المظاهر الإيجابية خارج منطقتنا، فيما جاءت المظاهر السلبية في واقعنا الذي نعيشه، حيث تعمقت الطائفية، وتجذّرت في مناطق لم تألف الصراع الطائفي من قبل».

صحيح أن المفاجأة كانت كبيرة، بل صادمة، غير أن ما يطمئن اليوم هو دخولنا في طور الرد على هذه الصدمة. وندوة الكويت تشكّل، بلا شك، برهانًا ملموسًا على تبلور إرادة عربية جديدة في مواجهة الثور الأسود الهائج ... والإمساك بقرنيه.

تبيّن Tabayyun
للدراسات الفكرية والثقافية
For Cultural Studies and Critical Theory

مجلة «تبين» للدراسات الفكرية والثقافية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

حدّد المركز في هذا السياق هوية مجلة «تبيّن» في مجال الفكر، والدراسات الفكرية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. ويشير اسم المجلة إلى التبين بوصفه عملية فكرية بحثية عليا في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، بما تنطوي عليه من المساءلة وإعمال النقد والمراجعة، وطرح أسئلة التفكيك والتجاوز. وتركّز دورية «تبيّن» على طبيعتها ووظيفتها وأدواتها المفهومية والفكرية النقدية مواصلةً في ذلك الاهتمام النقدي الفكري العربي منذ عصر النهضة العربية، لكن في شروط متغيرة تطوَّر فيها الفكر العربي الحديث على مستوى المضامين والاهتمامات والمقاربات المنهجية والإشكاليات، وطرح القضايا. وتفتح الدورية صفحاتها في إطار هويّتها النقدية للدراسات الفلسفية والدراسات في المجال الثقافي بما في ذلك اللسانيات ونظريات النص والكتابة والأدب والنقد، وثقافة المهمشين، والأدب الشعبي، والأنواع الأدبية والكتابية بما في ذلك النصية، والأدب والنقد المقارنين، وتاريخ الأفكار. كما تهتم ببناء حوار تجسيري بين المساهمين الفكريين العرب المعاصرين ومن سبقهم من أجيال من المفكرين وأصحاب الرؤى والأفكار والاتجاهات.

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (.C.V) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100_125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800_3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800_3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000_8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد ـ من البحوث والدراسات والمقالات ـ التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1ـ الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2ـ الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3ـ مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4ـ المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومة متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Tabayyun*

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers‹ reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)
Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242-255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220-221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societie*s. London: Sage, 1994.

II- Periodicals

Author's name, «article title,» journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439-458.

III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit-ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer‹s academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office‹s spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office‹s word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.